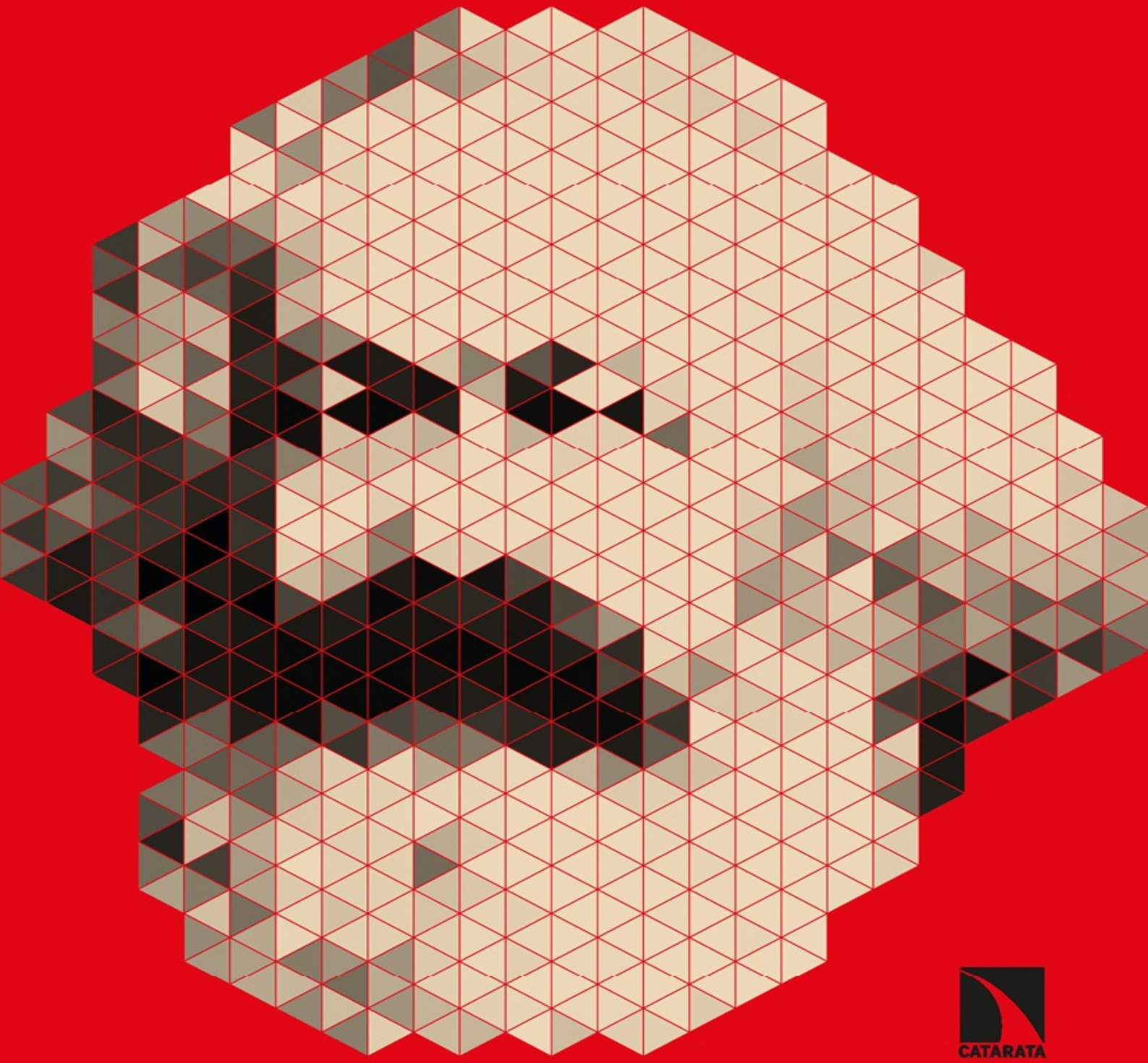
CARLOS TAIBO

MARX Y RUSIA

Un ensayo sobre el Marx tardío



CATARATA

CARLOS TAIBO

Ha sido, durante treinta años, profesor de Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Madrid. Entre sus libros sobre Rusia y materias afines se cuentan Rusia en la era de Putin (Catatata, 2006), Rusia frente a Ucrania (Catarata, 2014), Historia de la Unión Soviética (Alianza, 2017), La Rusia contemporánea y el mundo (Catarata, 2017) y Anarquismo y revolución en Rusia, 1917-1921 (Catarata, 2017).

Carlos Taibo

Marx y Rusia

UN ENSAYO SOBRE EL MARX TARDÍO

CATARATA

DISEÑO DE CUBIERTA: PABLO NANCLARES

© CARLOS TAIBO, 2022

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2022
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 20 77
WWW.CATARATA.ORG

MARX Y RUSIA.
UN ENSAYO SOBRE EL MARX TARDÍO

ISBNE: 978-84-1352-370-5
ISBN: 978-84-1352-362-0
DEPÓSITO LEGAL: M-84-2022
THEMA: JPFC

IMPRESO EN ARTES GRÁFICAS COYVE

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

creative commons

ESTA LICENCIA PERMITE COPIAR, DISTRIBUIR, EXHIBIR E INTERPRETAR ESTE TEXTO, SIEMPRE Y CUANDO SE CUMPLAN LAS SIGUIENTES CONDICIONES:

AUTORÍA-ATRIBUCIÓN: SE DEBERÁ RESPETAR LA AUTORÍA DEL TEXTO. SIEMPRE HABRÁ DE CONSTAR EL NOMBRE DEL AUTOR.

NO COMERCIAL: NO SE PUEDE UTILIZAR ESTE TRABAJO CON FINES COMERCIALES.

NO DERIVADOS: NO SE PUEDE ALTERAR, TRANSFORMAR, MODIFICAR O RECONSTRUIR ESTE TEXTO.

LOS TÉRMINOS DE ESTA LICENCIA DEBERÁN CONSTAR DE UNA MANERA CLARA PARA CUALQUIER USO O DISTRIBUCIÓN DEL TEXTO. ESTAS CONDICIONES SOLO SE PODRÁN ALTERAR CON EL PERMISO EXPRESO DEL AUTOR. ESTE LIBRO TIENE UNA LICENCIA CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION-NODERIVS-NONCOMMERCIAL. PARA CONSULTAR LAS CONDICIONES DE ESTA LICENCIA SE PUEDE VISITAR: HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY-ND-NC/1.0/ O ENVIAR UNA CARTA.

El verdadero capitalismo y el falso socialismo amenazan ambos la existencia física y espiritual de la especie humana, permanentemente entregada a la destrucción por la técnica y por la guerra. Aunque rivales, en esos dos órdenes sociales la fabricación de mitos persigue el mismo objetivo: enmascarar la verdad en provecho del beneficio y del poder.

Maximilien Rubel

PRÓLOGO

Me interesan los años finales de las gentes. Alguien pensará, con un poco de malicia, que ello es así por cuanto, con toda evidencia, se acercan también, o están ya aquí, los míos. Me veré obligado, con todo, a desmentir esa interpretación: el interés del que hablo viene de lejos y poco o nada tiene que ver, por añadidura, con el impulso que me ha conducido a escribir estas páginas.

En el caso de Marx me atraen muchas de las ideas que blandió, y muchos de los grupos humanos con los que simpatizó, en los últimos años de su vida. La atracción en cuestión tampoco es nueva. Me limitaré a recordar que, casi tres décadas atrás, cerré una historia de la Unión Soviética con la apostilla de que "en sus olvidados años postreros Marx había mostrado su adhesión a las sociedades comprometidas en la satisfacción de las necesidades humanas y poco interesadas por la producción encaminada a la obtención de ganancias sin límite". Mucho tiempo después, en 2017, dediqué al movimiento *naródniki*, a la comuna rural rusa y a la correspondencia entre Marx y Vera Zasúlich un capítulo entero de un libro titulado *Anarquismo y revolución en Rusia (1917-1921)*. Para dar fe de un interés que no se desvanece señalaré, en suma, que la correspondencia mencionada me ha servido en numerosas ocasiones, en el aula, para ofrecer mi versión de lo que fueron esas *rara avis* que conformaron los sistemas de tipo soviético, mal llamados *comunistas*.

Así las cosas, este libro se levanta sobre tres pilares. El primero ya lo he mencionado y es mi genérica simpatía por el Marx tardío. El segundo lo aporta mi deseo de ampliar y profundizar, con un poco de curiosidad, conocimientos más bien frágiles. Y el tercero lo configura la certeza de que me

hallo ante una materia poco frecuentada por estos pagos —la obra coordinada por Teodor Shanin lleva mucho tiempo agotada, otro tanto cabe decir del trabajo de Godelier sobre las sociedades precapitalistas, y el eco del texto de Marcello Musto sobre los dos últimos años de Marx ha sido infelizmente limitado— a la que creo no viene mal un texto de divulgación como este. A efectos de tirar para atrás imaginables lecturas malévolas, dejaré claro que en estas páginas no hay ningún designio de demostrar a muchos *marxistas* que hay otro Marx afortunadamente diferente del que adoran ni lo hay de recordar a muchos *anarquistas* que la figura y la obra de Marx son más complejas de lo que a menudo suponen.

No está de más que agregue aquí un comentario somero sobre mi valoración de esa figura y de esa obra que acabo de mencionar. Si tengo que empezar por el lado saludable, diré que creo que siguen en pie, indemnes y orgullosos, muchos de los elementos de la crítica de la economía política asumida por Marx. Resuenan en mis oídos conceptos como los que hablan de trabajo asalariado, mercancía, plusvalía, alienación y explotación. El vigor contemporáneo de esa crítica arrincona un tanto los errores de predicción de Marx en lo que hace, por ejemplo, a la multiplicación inevitable de las crisis o a la polarización social, y deja en segundo plano —aunque esto lo anoto con más dudas— las previsiones marxianas en lo que atañe al "comunismo de la abundancia". Si todo lo anterior no es poco, agregaré que la capacidad de adaptación a realidades y luchas distintas mostrada por Marx en sus últimos años, los que se estudian en esta modestísima obra, se me antoja admirable.

A mi entender Marx arrastró también, claro, sus carencias, que en algunos casos no eran sino un legado de las del siglo en que le tocó vivir. No parecen en exceso convincentes, para empezar, los estudios que identifican una aguda y sagaz dimensión ecológica en la obra de Marx; parto de la certeza de que este último escribiría hoy en términos distintos *El capital*. Creo, en un segundo escalón, que el

interés marxiano por la condición de las mujeres quedó en los hechos limitado a la identificación de la explotación que atenazaba a muchas de aquellas, sin iluminar los rasgos de la sociedad patriarcal que operaba en la trastienda, y ello por mucho que sea verdad que en sus notas etnológicas de los años finales el pensador alemán empezó a imprimirle un giro interesante a sus apreciaciones. No parece que Marx estuviese muy avispado, por otro lado, a la hora de conceder un franca primacía, en buena parte de su obra, al desarrollo de las fuerzas productivas; de por medio despuntaron, con escasa fortuna, diagnósticos poco ajustados sobre el marco histórico de largo aliento, sobre un progreso que se antojaba incuestionable y sobre la condición inequívocamente revolucionaria de un proletariado llamado a protagonizar una pronta insurrección. Tampoco acertó Marx, por cierto, en lo que respecta al empeoramiento insorteable, que anunció, de la situación de los proletarios —dibujó al cabo un escenario más complejo en los *Grundrisse*— y en lo que se refiere al rápido hundimiento del capitalismo —un argumento encarado de nuevo de forma más prolija y serena en los propios *Grundrisse*—. Qué no decir, en fin, de la pretensión marxiana de haber forjado una ciencia de la sociedad y de su evolución, y ello pese a que lo suyo es recordar que el concepto de ciencia que Marx manejaba, un tanto nebuloso, era diferente, por amplio, del característico de las *ciencias naturales*. Aunque todo lo que he anotado hasta aquí puede entenderse que eran atavismos anclados en las estrecheces del siglo XIX, no puede decirse lo mismo, en cambio, de una última tara: el autoritarismo y el personalismo de los que Marx echó mano a menudo en su vida política, bien plasmados en algunas de sus conductas al calor de lo que hoy llamamos Primera Internacional.

Si procuro perfilar un balance rápido de lo que acabo de anotar diré que el hecho de que en Marx haya, naturalmente, luces y sombras no es óbice para ignorar la influencia poderosísima que su obra ha ejercido en muchas de nuestras percepciones. Hablo de una influencia que hace de su emisor una figura manifiestamente más interesante que la de

muchos de sus epígonos empeñados en apuntalar el delirio del socialismo de cuartel. El escenario es, de cualquier modo, propicio para que nos alejemos de dogmas y de ejercicios de idolatría, huyamos de los aduladores y de los detractores enfermizos, y procuremos al cabo —así lo he intentado en este libro— reflejar lecturas y opiniones enfrentadas.

Sólo me queda explicar al improbable lector que esta obra acoge seis capítulos. El primero ofrece una información sucinta, de carácter mayormente biográfico, sobre los últimos años de Marx. El segundo bucea en algunas de las percepciones mayores de este en lo que se refiere al desarrollo histórico de las sociedades, con debates, en la trastienda, como los relativos al colonialismo, a las formaciones precapitalistas y al papel del campesinado en los procesos revolucionarios. En el tercero procuro dar cuenta de la relación de Marx con Rusia y de los sucesivos cambios que experimentó. El cuarto proporciona una información básica sobre el movimiento *naródniki* y sobre la comuna rural rusa. El quinto capítulo, el más largo, se interesa por los escritos postreros de Marx en relación con esta última, con la correspondencia mantenida con Vera Zasúlich en lugar prominente. El sexto, en fin, intenta extraer algunas conclusiones generales de todo lo anterior. A lo largo de todas esas páginas se aprecia el aliento de un país, Rusia, merecedor de más cariño, comprensión y, en su caso, admiración de los que son comunes entre nosotros. Cuando afirmo lo anterior pasan por mi cabeza, en lugar privilegiado, y no hay motivo para ocultarlo, muchos de los *naródniki* del XIX, los impulsores de los soviets en el primer cuarto del siglo XX, los marineros sublevados en Kronshtadt en 1921 y los campesinos que levantaron la *majnóvshina*.

TÍTULOS ORIGINALES DE LOS TEXTOS DE MARX Y ENGELS MENCIONADOS EN ESTA OBRA

Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos de 1844, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1844); Karl Marx y Friedrich Engels: La ideología alemana, *Die Deutsche Ideologie* (1845); Karl Marx y

Friedrich Engels: Manifiesto del Partido Comunista, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848); Karl Marx: La lucha de clases en Francia (1848-1850), *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* (1850); Karl Marx: El 18 Brumario de Luis Bonaparte, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852); Karl Marx: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (1857-1858); Karl Marx: Contribución a la crítica de la economía política, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859); Karl Marx: El capital, *Das Kapital* (1867); Karl Marx: La guerra civil en Francia, *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (1871); Karl Marx: Crítica del programa de Gotha, *Kritik des Gothaer Programms* (1875); Friedrich Engels: Del socialismo utópico al socialismo científico, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1880); Karl Marx: Glosas marginales sobre el 'Tratado de economía política' de Adolph Wagner, *Randglossen zu Adolph Wagners 'Lehrbuch der politischen Ökonomie'* (1881); Karl Marx: Cuadernos etnológicos, *Die ethnologischen Exzerpthefte* (1880-1881); Friedrich Engels: El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado, *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats* (1884).

1. LOS ÚLTIMOS AÑOS DE MARX

Karl Marx nació en Tréveris, en Alemania, en 1817 y falleció en Londres en 1883. Desde mucho tiempo atrás han adquirido peso dos descripciones que dan cuenta de otras tantas etapas en el desarrollo de la vida y de la obra del protagonista mayor de este libro. Si la primera habla del *joven Marx*, la segunda, que arrastra una clara exaltación valorativa y dibuja una suerte de Marx *verdadero*, se refiere al *Marx maduro*. Menos fortuna ha tenido una tercera etiqueta, la que identifica un *Marx tardío*, que lo cierto es que no ha acabado por asentarse, y ello por mucho que un libro de recepción razonablemente amplia, coordinado por Teodor Shanin en la década de 1980, la incorporaba en su título. Es fundamentalmente el Marx tardío, con todo, el que me va a interesar en estas páginas, en el buen entendido de que no siempre resulta fácil determinar cuál es el período cronológico que invoca esa categoría. El criterio que al respecto me guiará es el que la vincula con los diez últimos años de vida de Marx, una etapa acotada de manera expresa en varias de las biografías al uso del pensador alemán[1]. Si así se quiere, y por establecer un tope temporal, me va a interesar el Marx que cobró cuerpo una vez reprimida con saña la Comuna de París, en 1871, y una vez trasladado a Nueva York, en 1872, el Consejo General de la Internacional. Cierto es que algunos estudios parecen entender, legítimamente, que los dos últimos años de la vida de Marx arrastran singularidades suficientes —así, las vinculadas con la correspondencia que aquel mantuvo con Vera Zasúlich— como para merecer un tratamiento específico[2]. Y que, en un camino contrario, no faltan quienes incorporan a la etapa final de la vida y de la obra de Marx los años de la década de 1860[3].

Para situar muchos de los procesos que se consideran en esta obra me interesa rescatar un puñado de circunstancias que determinan lo ocurrido en la última década de la vida de Marx. Las reduciré a cuatro. La primera no es sino una combinación de fracaso y de fama, a la postre saldada con un resultado poco estimulante. Lo que tengo en mente al respecto es que tanto la Internacional como la Comuna, recién mencionadas, dejaron en Marx un sabor agridulce. Es verdad que una y otra le otorgaron una fama pública planetaria de la que antes carecía, y ello pese a que, en lo que hace a la Comuna, Marx no había previsto su estallido y había tenido una influencia limitada en el desarrollo de los hechos. La fama a la que me refiero exhibió, por lo demás, un carácter pasajero. Esto aparte, si la Internacional se saldó con disputas ácidas y posiciones irreconciliables, y le restó a Marx mucho tiempo para el trabajo teórico, la Comuna parisina hubo de padecer un final muy duro en el que la represión se impuso por doquier. Aunque a los ojos de nuestro autor alumbró una nueva vía para la construcción del socialismo, una vía recelosa del designio de apoderarse de la maquinaria del Estado y consciente de la imbricación de este último en la defensa de la sociedad burguesa, lo que vino después fue, en esencia, un escenario marcado por la deriva reformista de los socialismos alemán e inglés, y por la escasa influencia que Marx ejercía en la propia Francia. Era inevitable que, en un escenario como el descrito, Marx se percatase del eco limitado de su obra, y en singular de la manifestación más granada de esta: *El capital*. No hablo sólo de lo que sucedía extramuros del movimiento *comunista*. Tengo en mente también lo que ocurría dentro de este. Bastará con recordar al respecto las palabras de Riazánov, el principal responsable, en la naciente Unión Soviética, de la edición de las obras de Marx y Engels: "Para la inmensa mayoría de los comunistas, esa obra era como un bloque de granito, al cual se entregaban con ardor, pero sin resultado"[4]. E inevitable resultaba, también, que Marx, más bien solo, concluyese que sus ideas a menudo habían quedado en manos de partidos, movimientos o personas en los que no

confiaba.

Con frecuencia, y de la mano de un argumento cargado de equívocos, se ha señalado, en segundo lugar, que en la última década de su vida Marx perdió visiblemente facultades en los terrenos del estudio y de la creación. Al respecto es común que se recuerde que en esos años sólo entregó a la imprenta dos opúsculos breves —su trabajo sobre la Comuna de París, datado en 1871, esto es, en la linde de nuestro período, y la crítica del programa de Gotha, de 1875— y que apenas avanzó en la redacción de los tomos segundo y tercero de *El capital*. Que Marx se mostró renuente a revelar cuáles eran sus proyectos e intenciones lo ilustra el hecho de que Friedrich Engels, que vivía en Londres desde 1870, poco sabía de aquello en lo que trabajaba su colega. De hecho, una vez fallecido este descubrió con sorpresa que Marx apenas había trabajado en el segundo tomo de *El capital*[5]. Algún peso debió tener en esto último, ciertamente, el hecho de que las leyes antisocialistas aprobadas en Alemania hicieran difícil imaginar que una segunda entrega de *El capital* pudiese publicarse en ese país[6]. En 1879 la certificación de que esto parecía ser así acaso permitió, no sin paradoja, que Marx se liberase de la engorrosa tarea de rematar el tomo correspondiente. Las cosas como fueren, puede certificarse que el número de folios manuscritos que dedicó a *El capital* en la década de 1870 y en los tres últimos años de vida reculó sensiblemente[7].

Pero a lo anterior conviene contraponer varios hechos. El primero recuerda que los muchos sinsabores que rodearon los últimos años de Marx —me referiré a ellos inmediatamente— no impidieron que trabajase con denuedo, como lo demuestran las numerosas páginas manuscritas —veinte o treinta mil, según las versiones[8]— que perfiló en la última década de su vida. Se trataba, eso sí, de textos dispersos e inconclusos, que se prestaban poco a la conversión en canon, y en dogma, de la que habían sido objeto las obras anteriores[9]. Al amparo del trabajo que me ocupa, Marx se interesó, y mucho, por la antropología, las

ciencias naturales —geología, mineralogía—, la química agraria, las matemáticas y la ecología. El hecho de que, innegablemente generoso, no se mostrase obcecado y absorto en su trabajo lo demuestra, por rescatar un ejemplo, la ayuda que prestó a su hija Eleanor en la traducción al inglés, y en la posterior versión al alemán, del libro de Lissagaray sobre la Comuna de París. En otro terreno, aunque Mehring, uno de los biógrafos tempranos de Marx, sugiere que este se retiró de la "política activa"[10], lo cierto es que nuestro hombre mantuvo numerosos contactos personales, desarrolló una amplia correspondencia[11], asumió tareas de asesoramiento y no desdeñó las obligaciones que acarreaban las reediciones de sus obras[12]. Pese a ello, parece legítimo afirmar que en los últimos años de su vida Marx no fue capaz de participar en plenitud en los debates suscitados por la Comuna parisina y por la lectura del *El capital*[13]. Son muchas, en cualquier caso, las descripciones de gentes que acudieron a visitar a Marx en sus últimos tiempos y que, pese a que esperaban encontrar un ogro mal encarado, hallaron una persona cortés y jovial.

Daré un nuevo salto, en este caso el tercero, y lo haré para subrayar que en la etapa final de su vida Marx disfrutó de una posición económica holgada, tanto más si comparamos esta con lo que había ocurrido en las décadas anteriores. Para explicar esa posición hay que recordar que se benefició de alguna herencia y, sobre todo, que contó con la ayuda de Engels —350 libras anuales a partir de 1870—, de quien dependía visiblemente. Aparte de disfrutar de una vivienda razonablemente burguesa, un buen termómetro de la nueva vida económica de Marx lo ofrecen las numerosas estancias que, en los dos años anteriores a la muerte, asumió lejos de su casa de Londres, las más de las veces motivadas por problemas de salud. De los casi 27 meses que se hicieron valer entre enero de 1881 y el fallecimiento, en marzo de 1883, unos doce los pasó lejos del hogar, en Eastbourne y la isla de Wight, en Inglaterra; en París, junto a su hija Jenny; al amparo del viaje a Argelia que se desarrolló entre principios de febrero de 1882 y principios de mayo del mismo año[14]; en

Montecarlo y Cannes; en el balneario francés de Enghien-les-Bains, y en Suiza[15]. Marx apenas dejó, aun así, herencia alguna. Se estimó en 250 libras el valor de los muebles y de los libros que acogía su casa de Londres.

Cierro estas observaciones con la mención de un capítulo delicado, como es el que configuraron por igual enfermedades y desencuentros familiares. Entre las primeras, omnipresentes, cabe citar una depresión crónica, insomnio, dolores estomacales, cefaleas, bronquitis y la tuberculosis que entiendo llevó a Marx a la tumba. En la trastienda se revelaba un consumo visiblemente abusivo de tabaco y de alcohol. Entre los segundos despuntaban desavenencias con hijas y, sobre todo, yernos. Aunque acaso los mayores desencuentros con estos últimos no eran los políticos, no está de más recordar que Marx describió a uno de esos yernos, Longuet, como proudhoniano, y a otro, Lafargue, como bakuninista[16]. Disfrutaba Marx, con todo, del consuelo que le proporcionaban los nietos. Nada de lo anterior tuvo el mismo relieve, aun así, que la muerte, a principios de diciembre de 1881, de resultas de un cáncer de hígado, de Jenny, la esposa de Marx, y al poco, en enero de 1883, el fallecimiento de otra Jenny, según alguna versión su hija más querida.

2. MARX Y EL DESARROLLO DE LAS FORMACIONES SOCIALES

Muchas de las ideas que Marx abrazó, mal que bien, en la última década de su vida guardan una relación estrecha con la visión que él mismo había desplegado, con anterioridad, en lo que hace al desarrollo —lineal o no lineal, determinista o no determinista— de las formaciones sociales. Por eso tiene sentido que escarbe en las percepciones del *Marx maduro* al respecto y, más aún, en las polémicas e interpretaciones que han suscitado. En este texto presto atención, también, a tres materias afines con la discusión anterior, como son las relativas al colonialismo, a las formaciones precapitalistas y, en fin, a los campesinos tal y como se revelan en la obra de Marx.

EL DESARROLLO HISTÓRICO DE LAS SOCIEDADES

Acabo de señalar que las percepciones de Marx en lo que atañe al previsible desarrollo histórico de las sociedades han provocado, y provocan, polémicas. A efectos de clarificar un debate a buen seguro muy complejo —los textos de Marx dan para todo, o para casi todo— procuraré aislar dos grandes interpretaciones de lo que Marx sostuvo. En el buen entendido de que de por medio se cruzan las secuelas de una frase que el autor de *El capital* pronunció —volveré sobre ella — en los últimos años de su vida y que le aconsejaba aseverar que él mismo no era marxista.

La primera de esas dos grandes interpretaciones, y acaso la más extendida, tanto entre partidarios como entre detractores de Marx, sugiere que este último habría defendido la existencia de leyes inexorables de desarrollo

que, de carácter universal, invitarían a identificar fases que todas las sociedades deben recorrer en un insorteable camino de progreso. Al amparo de un determinismo lineal, de un esquema teleológico y tecnofuncionalista[17], y de lo que en una lectura tan legítima como discutible puede estimarse que es un proyecto desmovilizador —para qué actuar si la historia conduce inexorablemente a la sociedad comunista—, el advenimiento de cada una de las fases mencionadas reclamaría el concurso de la anterior, de la mano de esas tendencias que se imponen con férrea necesidad a las que se refirió Marx en el prólogo, de 1867, a *El capital*. En este orden de cosas no parece, por cierto, que la célebre frase del primer libro de este último, que, en la edición original del año citado, reza que "el país más desarrollado industrialmente se limita a mostrar al menos desarrollado la imagen de su futuro", cambie en demasía en virtud del agregado formulado por Marx en la edición francesa de 1872-1875: "El país más desarrollado industrialmente se limita a mostrar a aquellos que le siguen en la escalera industrial la imagen de su futuro"[18]. Y ello por mucho que esta segunda formulación parezca limitar el ascendiente a los países más próximos, si no en la geografía, sí en el desarrollo económico.

Consecuencia principal de esta visión unilineal y determinista habría sido, a los ojos de Marx, la conclusión de que el capitalismo debe operar como una suerte de aspirador de las formaciones sociales atrasadas. En semejante escenario no puede sorprender que, merced a un elogio franco de la burguesía y de su papel histórico, en el *Manifiesto comunista* se identifique una línea de progreso clara y defendible, la del capitalismo, que invita a despreciar o, al menos, a ignorar otros posibles horizontes. Tampoco sorprenderá que se revele un rechazo franco de todos aquellos sistemas que convencionalmente se vinculan con el atraso económico. Marcello Musto se refiere al efecto a las seis condiciones saludables creadas por el capitalismo que, con la idea de centralización en la trastienda, Marx identifica al final del primer libro de *El capital*: el trabajo cooperativo,

las aportaciones científico-técnicas incorporadas al proceso de producción, la apropiación de las fuerzas de la naturaleza, la creación de maquinaria que los trabajadores pueden emplear en común, la economización de todos los medios de producción y la aspiración a crear un mercado mundial[19]. Y agrega que en la percepción de Marx el extraordinario crecimiento experimentado por las fuerzas productivas debía permitir el tránsito a una sociedad socialista[20].

Aunque acabo de citar dos consideraciones de Musto, lo suyo es que apostille ahora que la obra de este autor me sirve para perfilar el contenido de la segunda de las grandes interpretaciones que antes invoqué. Esta segunda lectura entiende que Marx nunca asumió un determinismo histórico desmovilizador que aconsejase concluir que el socialismo acabaría inexorablemente por llegar, sino que puso singular énfasis en la tarea emancipadora de la clase obrera, cada vez más numerosa y más inmersa en prácticas colectivas. Esa tarea se sumaría a los elementos materiales generados por el capitalismo. Cierto es que Musto no niega que en el núcleo de toda la obra de Marx se halla la idea de que la expansión del modo de producción capitalista es un requisito para el advenimiento de una sociedad socialista[21]. Subraya este autor, eso sí, que el Marx que ensalzaba el papel del capitalismo y que loaba la capacidad de este para crear las condiciones de un mundo nuevo en modo alguno dejaba de condenar la opresión y la explotación promovidas por aquel[22]. Musto entiende que, así las cosas, la obra de Marx se ve afortunadamente marcada por la flexibilidad en el análisis y por la ausencia de esquemas cerrados[23], de tal manera que, por anticipar un argumento, cabe concluir que el Marx tardío no sería muy diferente de los anteriores.

El propio Musto añade que Marx nunca afirmó que todas las sociedades debían seguir el mismo camino y atravesar las mismas fases, aun cuando, para confirmarlo, aduce al respecto el ejemplo del interés de Marx por el desarrollo capitalista en Rusia[24], un interés más bien postrero que invitaría a recelar del *nunca* que acabo de invocar. El hecho,

por lo demás, de que Marx en momento alguno rectificase en términos estrictos lo que se supone había afirmado en sus años *maduros* tiene un significado sujeto a interpretaciones. Si una de ellas subrayará que nuestro autor era poco propicio a autocorregirse en público, otra recordará que, a tono con esta segunda interpretación que gloso ahora, nada tenía que rectificar por cuanto nunca se había adherido a ningún esquema unilineal y determinista de desarrollo de las sociedades. Ante semejante duda no queda otra posibilidad que la que nace de recordar lo que, claro que en sus años finales, Marx señaló a quienes, en su caso, le reprochaban haber postulado ese esquema. Lo que en sustancia respondió fue que las leyes por él identificadas eran de aplicación exclusiva en la Europa occidental —esto es lo que se afirma en la edición francesa de *El capital*, publicada en 1875[25]—, y no alcanzaban, por consiguiente, a otros espacios geográficos. En 1877, en un texto de refutación de otro suscrito por Nikolái Mijáilovski, quien atribuía a Marx una visión unilineal del desarrollo de las sociedades, el interpelado declaró no haber construido ninguna teoría histórico-filosófica general y, de manera más precisa, aseveró que nunca, con anterioridad, se había pronunciado sobre los horizontes de futuro de Rusia[26]. No sólo eso: afirmó que en el caso de que Rusia porfiase en mantener el camino iniciado con la liberación de los siervos en 1861 quedaría condenada a asumir las peripecias, fatales, del capitalismo[27].

Intento poner orden, y aportar alguna luz, en esta disputa relativa a lo que sostuvo, o no sostuvo, Marx. Empezaré señalando que la idea de un progreso lineal que obliga a identificar fases que es necesario recorrer forma parte del pensamiento común en el XIX, y no parece que Marx y Engels se sustrajesen a su influencia. Esto aparte, si muchos estudiosos y activistas del más diverso cariz, e incluyo tanto a partidarios como a detractores de Marx, pensaron que este último había pretendido desplegar un esquema general de desarrollo de las sociedades, acaso ello fue así porque, o bien efectivamente lo hizo, o bien no se expresó con suficiente claridad. Se antoja fuera de discusión, de cualquier modo,

que fue en los últimos años de su vida, y pienso ante todo en los cambios introducidos en la versión francesa de *El capital*, cuando Marx se desmarcó con claridad de los enfoques unilineales y deterministas, procedió a abandonar en buena medida la terminología hegeliana, rechazó los desarrollos económicos unidireccionales[28], receló de la existencia de leyes generales y se alejó de la propia idea de progreso. A ello se agregan los efectos de asincronías que no deben pasar inadvertidas. Piénsese, sin ir más lejos, que los *Manuscritos* de 1844 no fueron publicados hasta 1932 y que en la década de 1870 Marx retomó en más de un sentido percepciones y conceptos que remitían a sus años anteriores, como era el caso, por ejemplo, y según Shanin, "del análisis de la conciencia de *La ideología alemana* (1845-1846) en la discusión del fetichismo de la mercancía incluida en el volumen primero de *El capital*, o de la clara relación existente entre la consideración de los campesinos y la comuna rural en los *Grundrisse* (1857-1858), por un lado, y los borradores de la carta a Zasúlich (1881), por el otro"[29].

Permítaseme que vuelva un momento sobre la ya invocada afirmación de Marx a Lafargue —o a Engels, toda vez que las fuentes patinan— que reza lo que sigue: "Si algo hay seguro es que yo no soy marxista". Parece razonable concluir que esa afirmación es una respuesta, en sí misma tardía, a las lecturas cerradas y dogmáticas que conducían a una caricatura del trabajo marxiano, y en singular a las que veían en este la defensa de cerrados procesos unilineales. Hay que dar por descontado que la frase —lo subraya Rubel— no era en modo alguno una *boutade*[30], como hay que recordar que la etiqueta "marxista" que con alguna frecuencia se atribuía a Marx no agradaba, sin pose, a este. Al parecer fue ideada, con propósito denigratorio, por Bakunin, y la recogió después, con sentido bien diferente, Engels[31]. A los ojos del último Marx debía ser el propio movimiento proletario, o campesino, el que por sí solo se autodefiniese y desarrollase, sin necesidad de verse ligado al nombre de uno u otro pensador, incluido, claro, el propio Marx[32]. Ese Marx tardío

mostró un franco empeño, en fin, en contestar las interpretaciones de su obra que emitían los economistas *vulgares*, un empeño que se revela, por ejemplo, en las *Glosas marginales sobre el 'Tratado de economía política' de Adolph Wagner* que nuestro pensador perfiló probablemente en la primavera de 1881[33].

COLONIAS Y COLONIALISMO

Si las espadas siguen en alto en lo que se refiere a la fijación de cortes agudos en la concepción del desarrollo de las sociedades en Marx, parece que se ha abierto camino el acuerdo en lo que atañe a la visión marxiana del colonialismo, sobre la base en este caso de la inferencia de que, en efecto, hubo cortes, más o menos drásticos, en los conceptos y visiones manejados por el autor de *El capital*.

Los flujos eurocéntricos y, en su caso, *orientalistas* son evidentes en el Marx de las décadas de 1840 y 1850. Eran años en los que Marx y Engels apoyaban con claridad el colonialismo británico, y ello por mucho que sea cierto que no ocultaban la dimensión de portador de barbarie que acompañaba a este[34]. Marx y Engels entienden en el *Manifiesto comunista* que el mercado capitalista debe llevar la civilización a las naciones más bárbaras. En ese momento, 1848, parece innegable que a los ojos de los autores de ese texto el colonialismo tiene un carácter progresivo y beneficioso, en un escenario en el que el mundo no occidental tendrá que acabar siguiendo los pasos de la Europa civilizada[35]. Si en el *Manifiesto comunista* hay comentarios desafortunados, como los que se refieren a la indolencia característica de la época feudal, a la estupidez de la vida rural o a los países bárbaros y semibárbaros[36], no faltaron en esos años, y del lado de sus autores, opiniones hilarantes que, impregnadas de xenofobia, permitían comparar a los vagos mexicanos con los enérgicos estadounidenses, empeñados estos últimos en abrir el camino del progreso a través de grandes ciudades, minas y

ferrocarriles. Tampoco faltaron, por lo demás, beduinos ladrones e hindúes holgazanes en abierto choque con franceses civilizados e ingleses portadores de prosperidad[37]. En un texto de 1848 Engels no dudó en identificar la conquista francesa de Argelia con el progreso de la civilización y en ensalzar la superioridad de la burguesía moderna[38]. Pareciera como si, al igual que sucedía con muchos de los *clásicos* anarquistas más o menos coetáneos, se criticasen los excesos de la colonización pero se aceptase la idea de que esta última tenía una dimensión liberadora. Esto aparte, y por si todo lo anterior fuera poco, en el primer Marx las luchas en países como Irlanda o Polonia quedaban subordinadas a la liberación del proletariado inglés, en el primer caso, y al debilitamiento de la Rusia reaccionaria, en el segundo[39]. Los artículos sobre la India redactados por Marx en 1853 no rompían con la idea que sugería que ese país debía seguir el camino del desarrollo capitalista, aun cuando se antojasen más sutiles y mesurados que los anteriores[40]. Esa sutileza y esa mesura no impedían que, pese a tomar Marx en consideración el carácter comunitario que impregnaba a la sociedad india, sugiriese que el orden correspondiente constituía un sólido fundamento para el despotismo oriental[41].

En cierto sentido era inevitable que Marx y Engels fuesen eurocéntricos[42]. Al fin y al cabo, y hablando con propiedad, no conocían otra cosa que una parte de la Europa occidental. Su conocimiento relativo al resto del mundo tenía que ser por fuerza limitado y marcar sus opciones teóricas y de intereses. Por lo demás, Europa, o en su caso alguna sociedad en los hechos europea, como la que emergía en Estados Unidos, era el escenario mayor de despliegue de un capitalismo objeto de admiración. Era Europa, a través de su burguesía, la que estaba contribuyendo poderosamente a levantar económicamente países radicados en otros lugares. Y algunas de las herramientas conceptuales abrazadas por Marx ratificaban ese escenario y sus limitaciones. Pienso ante todo en lo que Sandro Mezzadra entiende que fue el discurso hegeliano de la expansión y la mundialización del

espíritu y de la racionalidad, que, partiendo de Europa, creó una dicotomía entre lugares con historia y lugares sin ella[43].

Según la percepción de Gilbert Achcar, con el paso de los años, y sin embargo, Marx habría ido dejando atrás el "legado hegeliano" en provecho de una perspectiva materialista más consecuente y compleja, de la que, por cierto, y a los ojos del mentado Achcar, no habría sido plenamente consciente. De resultas, este sería un terreno en el que las visiones de Marx y Engels habrían cambiado abruptamente, acaso por efecto de su instalación en Inglaterra en 1849 y de su contacto material con el colonialismo británico[44]. En 1856-1857 se habría visto reforzado, en particular, el anticolonialismo de Marx, al tiempo que Engels habría cambiado de opinión en lo que respecta a la misión, presuntamente civilizadora, que Francia desplegaba en Argelia[45]. Con el paso de los años, en suma, habrían ido reculando los comentarios que en su momento habían invitado a Marx a concluir que tenía un carácter saludable la destrucción de las formas precoloniales de propiedad, una destrucción a la que en adelante pasó a atribuir el empobrecimiento de países enteros[46]. La propuesta anticolonial ganó terreno, en los mismos años, en los escritos de Marx sobre China y la India, y en la discusión sobre los modos asiáticos de producción incluida en los *Grundrisse*[47]. En la década de 1860, con todo, los textos de Marx se interesaron más por Europa y el norte del continente americano, en detrimento de Asia, con frecuentes consideraciones, cierto es, de los problemas vinculados con la cuestión nacional, la raza y la etnicidad[48]. Con el paso del tiempo nuestro pensador pareció otorgar mayor relieve a Rusia y a Estados Unidos en virtud de una razón prosaica: estos dos países iban adquiriendo un peso creciente en el panorama internacional[49].

Bien estará que formule en este caso una rápida conclusión: el abandono de la mayoría de los códigos de idealización y defensa del colonialismo asumido por Marx antecedió en el tiempo al giro, mayor o menor, que este último asumió en sus años finales, con Rusia como centro.

Cabe sostener que en cierto sentido anticipó, eso sí, muchos de los rasgos de ese giro.

LAS SOCIEDADES PRECAPITALISTAS

Algunas de las percepciones del Marx tardío encuentran antecedentes en los estudios que el propio Marx había realizado, a finales de la década de 1850, sobre las formaciones sociales precapitalistas. La fuente principal al respecto la configura un manuscrito redactado en 1857-1858 como preparación a la *Contribución a la crítica de la economía política* y al propio *El capital*[50]. Cierto es que unos años antes, en los artículos publicados en el *New York Daily Tribune*, Marx se había ocupado también de las comunidades agrarias existentes en la India[51].

Parece fuera de discusión que el propósito mayor de los estudios de Marx era determinar el origen y el desarrollo del propio capitalismo[52]. Y es que hasta los años finales de su vida, en los hechos, y con alguna salvedad que formularé un poco más adelante, las formaciones sociales precapitalistas sólo atrajeron a Marx como fundamento de explicación de la gestación del orden burgués. No suscitaban, por ello, mayor atención y menos levantaban adhesiones a realidades precisas, aun cuando no deja de ser verdad que Marx, cada vez más atraído por el hecho de que la reproducción del capital absorbía formaciones económicas y sociales heredadas del pasado, que en ocasiones pervivían en el presente, comenzó a interesarse por ellas[53]. Acaso no está de más agregar que tanto en *La ideología alemana* como en el *Manifiesto comunista*, dos obras primerizas, la segunda escrita al alimón con Engels, Marx se había interesado más por el feudalismo, antecesor inmediato del capitalismo, que por muchas de las formaciones sociales que ahora me atraen.

Salta a la vista que el estudio de las sociedades precapitalistas realizado por Marx resultó ser mucho menos completo que el que había asumido en relación con el capitalismo[54]. Hobsbawm apostilla que en 1857-1858 el

conocimiento histórico de Marx y Engels era nulo en lo que atañe a África y débil en lo que se refiere a la prehistoria, a las sociedades comunales primitivas y a la América precolombina. No era notable en lo que hace al Oriente Próximo antiguo y medieval, aunque se antojaba mayor que el correspondiente a determinadas áreas de Asia, exceptuado Japón. Parecía razonablemente solvente, en fin, en lo relativo a la Antigüedad clásica y a la Edad Media europea[55]. Con el paso del tiempo, y por añadidura, Marx tomó conciencia de la precariedad de muchas de las fuentes de información que había manejado en el pasado[56].

Si así se quiere, los escritos de Marx sobre las formaciones precapitalistas se ocupan de dos grandes materias que —lo subrayo una vez más— reaparecen con algún peso en el Marx tardío. La primera no es otra que la existencia de presuntas etapas en el proceso de formación económica de la sociedad. En el manuscrito de 1857-1858 Marx se refiere al respecto al modo de producción asiático, al antiguo, al feudal y al moderno burgués[57]. No parece, sin embargo, que esta categorización dejase huella mayor en los textos de Marx y Engels, quienes, en la interpretación de Hobsbawm, no estaban muy satisfechos con lo que acarreaba[58]. Tible apostilla que la consideración de esas etapas antes remitía al manejo de intuiciones iniciales que a una comprensión acabada de los fenómenos. Al amparo de esas intuiciones, por otra parte, coexistían percepciones dispares que en unos casos aconsejaban atribuir una condición de estancamiento y de ausencia de historia a las sociedades orientales, y en otros conducían —inmediatamente me referiré a ello— a la búsqueda de realidades que diesen cuenta de la existencia de formas de propiedad común[59]. Conviene aclarar, por lo demás, que en el estudio sobre las formaciones precapitalistas no se identificaban ni un proceso unilineal de desarrollo ni unas fases precisas que debían recorrerse inexorablemente[60]. De manera más precisa, y en paralelo, Marx rehuyó afirmar que el feudalismo es una condición previa e insorteable para la aparición posterior del capitalismo[61].

La otra gran materia a la que me refería, a buen seguro que más relevante que la anterior, es el carácter que, en los textos de Marx, hay que atribuir al comunismo primitivo[62]. Y es que parece lícito concluir que a Marx las sociedades precapitalistas le interesaban, también, por cuanto ofrecían formas de relación humana distintas de las características en el capitalismo. Las relaciones de parentesco, en particular, impregnadas de sentido moral y social, y de reciprocidad, eran muy diferentes de las que se revelaban en el mercado laboral, lastrado por una división clara de capacidades entre burguesía y proletariado. En el capitalismo las relaciones habían adquirido, en cambio, un carácter impersonal que dejó atrás el compromiso de unos seres humanos con otros[63]. Poggio ha subrayado que en los apuntes sobre las formaciones económicas precapitalistas Marx estima que allí donde prevalece la propiedad común de la tierra el individuo no padece el aislamiento que acompaña al trabajador libre. "Su relación con las condiciones objetivas del trabajo se ve marcada por su existencia como miembro de la comunidad"[64]. No está de más recordar aquí que en el primer libro de *El capital* su autor afirma que el intercambio de mercancías, un prerrequisito necesario para que se pueda hablar de capitalismo, empieza donde termina la vida comunitaria[65]. Bloch agrega que en la percepción de Marx las relaciones en el marco del comunismo primitivo eran igualitarias y no estaban basadas en la explotación[66]. Una discusión paralela era, claro, la relativa a la propiedad privada, que a los ojos de Marx no constituía un derecho inalienable: resultaba ser, antes bien, el producto de unas condiciones específicas en el terreno económico, técnico y social[67]. En este orden de cosas las sociedades precapitalistas aportaban a Marx ejemplos sugerentes de cómo era perfectamente posible imaginar una sociedad sin propiedad privada[68].

LOS CAMPESINOS

Parece razonable afirmar que hasta la última década de su

vida Marx mostró un interés liviano por el campesinado, algo que tal vez se revela de la mano de las vacilaciones que, en sus escritos, caracterizan la consideración de aquel. Diré al respecto de esto último, por lo pronto, que Marx se inclinó por distinguir dos grandes tipos de campesinos —los miembros de comunidades rurales más o menos definidas y organizadas, por un lado, y los trabajadores libres que venden su fuerza de trabajo y cultivan la tierra en régimen asalariado, por el otro— a los que cabría agregar una tercera modalidad, cual era la configurada por los terratenientes[69]. En ese magma de realidades distintas se hacían valer condiciones tan dispares como las de los jornaleros agrícolas, los campesinos empeñados en abortar las revoluciones obreras o los proletarios que unas veces se entregaban a la tarea de levantar el nivel de vida del campesinado y otras competían con este. A duras penas sorprenderá que, así los hechos, Marx atribuyese a los campesinos una condición extraña: no eran capitalistas y, comúnmente, tampoco eran asalariados, o, si se quiere, desde otra perspectiva, y como veremos, eran ambas cosas a la vez.

Para fortalecer lo que acabo de señalar, bueno será que recuerde que en *Las luchas de clases en Francia* y en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* el retrato que Marx ofrece de los campesinos no es halagüeño. Estos últimos —se nos dice— viven aislados en un escenario en el que su ámbito de producción no permite la división del trabajo y dificulta, por añadidura, las relaciones sociales y la aplicación de los adelantos científicos. Autosuficientes, antes mantienen un intercambio con la naturaleza que con la sociedad[70]. La pequeña propiedad —se aduce— ha alimentado en Francia, por otra parte, la esclavización por el capital y la conversión de los campesinos en genuinos trogloditas[71], y ello aunque no deje de ser cierto que, junto al campesino reaccionario, Marx parece atisbar el horizonte de otro distinto que se propone superar la miseria de su existencia, espera acabar con el viejo orden y rehúye supersticiones y prejuicios.

A duras penas sorprenderá que a los ojos de Marx no sea sencillo ubicar al campesinado en el mundo de las clases sociales y sus desencuentros. Subrayaré al respecto que, en el *Manifiesto comunista*, y como es sabido, Marx y Engels identifican dos clases enfrentadas entre sí —la burguesía y el proletariado—, de tal suerte que los campesinos parecen descartados como sujeto revolucionario, alejados como están de la burguesía y del proletariado, e incapaces de sacar provecho de una unidad de clase. En *El capital* se impone, con todo, la distinción entre los poseedores y los no poseedores de los medios de producción. Cierto es que en ocasiones Marx emplaza dentro del proletariado no sólo a los trabajadores de la industria, sino a la mayoría del *pueblo*, en la que cabe entender se incluyen los campesinos. En el caso de muchos de estos se inclina por defender, por otra parte, que incluso siendo propietarios de la tierra son proletarios, aun cuando, eso sí, no sean conscientes de ello[72].

En ocasiones, y en otro terreno, Marx parece sostener que sumarse al carro de la revolución capitalista beneficiará al campesinado. No se olvide que en toda la obra marxiana, incluida en algún grado la del Marx tardío, se otorga una franca primacía a las ciudades, a las grandes factorías y a la producción en gran escala, facilitada por el desarrollo técnico, con el proletariado industrial en un incontestable primer plano. En la trastienda se barrunta a menudo una defensa de la concentración de la propiedad de la tierra, que en el caso de Marx bebe de lo que entendía que ocurría en dos escenarios singulares, como eran Inglaterra e Irlanda. Con frecuencia se revela también un franco recelo, en suma, ante lo que significan las pequeñas explotaciones, inmersas en un mundo de trabajo sobrehumano y vida subhumana[73]. Su escasa utilidad económica las enfrentaría a los intereses del capital y a lo que permiten los avances de la ciencia y de la técnica.

Obligado resulta reconocer, en fin, que, a tono con alguna de las apreciaciones que ya he realizado, Marx no fue ajeno a cambios en su percepción sobre la condición del

campesinado. Así, mientras en el *Manifiesto comunista* sus autores emplazan a los campesinos entre los grupos humanos incapaces de enfrentarse de manera revolucionaria a la burguesía[74], un cuarto de siglo después, en la *Crítica del programa de Gotha*, de 1875, Marx sostiene que no es razonable incluir a los campesinos, y con ellos a los artesanos y a los pequeños empresarios, en la "masa reaccionaria" en la que los colocaba el programa de los socialdemócratas alemanes[75]. Esto aparte, parece que con el paso de los años Marx se mostró cada vez más permeable a la idea de que eran muchas las formaciones sociales que, no plenamente capitalistas, exhibían poderosos elementos precapitalistas. Acaso se percató también de que, si era difícil negar que la industrialización había acabado con un escenario, el de antaño, en el que los campesinos producían medios de subsistencia y materias primas, semejante percepción no era de necesaria aplicación, por ejemplo, en la Europa oriental[76]. En esta los campesinos eran mayoritarios en un escenario en el que la democracia burguesa y la industria seguían siendo débiles. Mientras los teóricos *marxistas* —pronto justificaré esta cursiva— estaban interesados en la producción, a quienes peleaban por cambios revolucionarios en la Europa oriental les preocupaban más los productores[77]. Esta última era, en sustancia, y en Rusia, la posición de los *naródniki*.

3. LA RELACIÓN DE MARX CON RUSIA

Hasta bien avanzada la década de 1850 Marx compartió los sentimientos antirrusos que se revelaban en buena parte de la opinión pública en la Europa occidental. Tanto él como Engels apreciaban entonces en Rusia, sin mayores matices, un régimen reaccionario, represivo y expansionista que operaba como una suerte de gendarme europeo. En la percepción de Marx, en Rusia, una autocracia, no había ningún proceso semejante a lo que habían acarreado la irrupción de una monarquía constitucional en Inglaterra o las revoluciones registradas en Francia y Alemania en 1848-1849[78]. El rechazo de Marx no sólo parecía alcanzar a los gobernantes rusos, sino que se extendía a toda una población esclavizada[79]. El apoyo decidido del propio Marx a la causa de una Polonia independiente se insertaba en el mismo marco de percepciones.

Algunos cambios en la percepción marxiana de lo que Rusia significaba se registraron a finales de la década de 1850. En buena medida se vieron provocados por las noticias que daban cuenta de la liberación que, en virtud de las nuevas políticas alentadas por los gobernantes rusos en 1861, parecía llamada a beneficiar a muchos campesinos. Pronto se hicieron evidentes, con todo, las limitaciones, ingentes, que pesaban sobre el proceso de emancipación de los siervos, en buena medida resultado del firme propósito de las autoridades en lo que hace a evitar el engrosamiento del proletariado local y a propiciar el asentamiento de los *kulakí*, una nueva clase de granjeros *capitalistas*[80]. Tal y como lo sugiere James D. White, la liberación de los campesinos se antojaba, no sin alguna paradoja, un procedimiento encaminado a garantizar la estabilidad social[81]. En la percepción de Cinnella el interés de Marx por esos cambios

fue al cabo tan efímero como superficial[82], de tal forma que al poco, y a los ojos del pensador alemán, Rusia recuperó la que había sido su muy negativa imagen anterior. Los recelos de Marx afectaban también, por cierto, al paneslavismo, una y otra vez denostado en sus escritos, incluidos los redactados años después. Bastará con recordar al respecto que en julio de 1869, y refiriéndose a Bakunin, Marx subrayó que hacía tiempo que era menester discutir "si un paneslavista tiene derecho a pertenecer a una asociación internacional de trabajadores"[83]. Para Marx y Engels se antojaba clara la superioridad del "occidente civilizado" frente al "oriente bárbaro"[84] en un escenario en el que se entendía que los movimientos independentistas en los países eslavos, y pensaban en particular en los del sur, se hallaban subordinados a los intereses del zarismo[85]. Poggio apostilla, aun con ello, que no sería justo hablar de una xenofobia antieslava en el caso de Marx, o en el de Engels, como lo vendría a demostrar el hecho de que —ya lo he señalado— uno y otro defendieron en todo momento, y con rotundidad, la independencia de Polonia[86].

En los años que siguieron a la emancipación de los siervos era evidente que para Marx la comuna rural rusa estaba llamada a desaparecer y no podía servir de sustento a un proceso revolucionario autóctono. En la percepción marxiana pesaba más la idea de que esa comuna, no exenta de relaciones con el mundo religioso, tenía un carácter no democrático, a más de hallarse subordinada a los intereses del Estado en materia de impuestos[87]. Aunque en los *Grundrisse*, en 1857, Marx había acometido estudios sobre la agricultura campesina y la propiedad rural comunal en los diferentes modos de producción precapitalistas, seguía pensando que la comuna rural que me ocupa tenía escaso interés y estaba condenada a diluirse en la nada[88]. A los ojos de Marx, estaba vinculada con un mundo, el eslavófilo, por el que no sentía —hay que repetirlo— simpatía alguna.

A finales del decenio de 1860 despuntó, con todo, una nueva percepción de Marx sobre Rusia, producto acaso de

dos grandes factores. El primero lo aportó un interés creciente por los efectos que la circulación de capital tenía sobre las comunidades agrarias tradicionales[89]. El segundo cobró cuerpo de la mano de la relación de Marx con jóvenes rusos que había conocido al amparo de la Internacional, una relación que medio se solapó con el designio marxiano, que se abrió camino a partir de 1869, de aprender ruso. Ese designio se tradujo, doce años después, en la presencia, en la biblioteca de Marx, de un par de centenares de libros en esa lengua[90]. En la percepción de White, en esas obras despuntaban tres grandes materias: los estudios sobre la comuna rural, los trabajos relativos a la condición de la legislación que se había perfilado en 1861 al calor de la liberación de los siervos y, en fin, las obras que se interesaban por las consecuencias de esa legislación en lo que hace al desarrollo económico ruso[91].

Pronto se hizo evidente que la comuna rural rusa pasaba a ocupar un lugar importante en las consideraciones y valoraciones de Marx, quien, a tono con lo que ya he señalado en lo que hace a algunos de los escritos sobre las formaciones sociales precapitalistas, empezaba a apreciar rasgos positivos en las comunidades primitivas, y entre ellos su vocación de satisfacer ante todo necesidades humanas y su carácter eventualmente democrático. El interés por el escenario ruso se justificaba sobre la base de la necesidad de determinar si la comuna rural podía servir de fundamento para una industrialización no capitalista. En este orden de cosas Marx empezó a sopesar que del retraso económico podían derivarse ventajas[92]. Y entre ellas el disfrute rápido, quemando etapas, de las tecnologías más avanzadas. Cinnella concluye que a los ojos del autor de *El capital* en Rusia se hacían valer las condiciones que permitían asimilar las conquistas científicas del mundo moderno sin padecer al tiempo los horrores de la acumulación capitalista[93].

Por lo que parece, Marx, que apreciaba en singular la obra de Nikolái Chernishevski, leyó con atención el libro de N. Flerovski —se trataba de un seudónimo— sobre la situación

de los campesinos rusos. Decidió, por otra parte, y tras una amplia pesquisa bibliográfica que cobró cuerpo en la década de 1870, prestar atención a la comuna rural rusa en el segundo volumen de *El capital*. En el acopio de esa bibliografía resultó vital la colaboración de Nikolái Danielson[94]. Pero Marx se interesó también por los escritos de Maksim Kovalevski sobre las comunidades agrícolas en los más diversos lugares del planeta. Y mantuvo vínculos frecuentes con gentes que, como era el caso de Nikolái Sieber, mucho hicieron para difundir las ideas marxianas en Rusia.

A todo ello se sumaron, a finales de la década de 1870, relaciones cada vez más estrechas con los movimientos de resistencia rusos, que a los ojos de Marx se nutrían de gentes que se jugaban con gran coraje la vida frente a la molicie que probablemente atribuía a muchos de sus correligionarios europeoccidentales. Marx se aproximó, en particular, a determinadas modulaciones del movimiento *naródniki* —por ese movimiento y por la comuna rural me interesaré en el capítulo siguiente—, al amparo de un acercamiento a jóvenes que se vio impulsado por la condición de aquellos de entre estos que mostraban su distancia con respecto al anarquismo bakuninista. Otra fuente de acercamiento, luego de que en 1869 Bakunin hubiese traducido al ruso el *Manifiesto comunista*, la aportó la traducción a esa misma lengua, en 1872, del primer tomo de *El capital*[95]. Era la primera lengua extranjera a la que se vertía la obra. Llamativo resulta, en cambio, que en vida de Marx no se publicase ninguna traducción de ese libro al inglés.

No está de más que, al amparo de lo que significó el proceso, muy trabajoso, de traducción al ruso de *El capital*, me haga eco del contenido de una carta que Marx dirigió a Ludwig Kugelmann. Retrata, mal que bien, la ambivalencia de las percepciones de Marx sobre Rusia y dice así:

Hace unos días un editor de San Petersburgo me sorprendió comunicándome que la traducción rusa de *El capital* estaba ya en la imprenta; me pedía una fotografía para la viñeta del título. No puedo negarles ese pequeño favor a mis 'buenos

amigos' los rusos. Es una ironía del destino que los rusos, a quienes he combatido ininterrumpidamente desde hace 25 años, no sólo en alemán, sino también en francés y en inglés, hayan sido siempre mis 'protectores'. Durante los años 1843-1844, en París, los aristócratas rusos me mimaban. Donde mayor difusión ha tenido mi escrito contra Proudhon (1847), como lo publicado por Duncker (1858), ha sido en Rusia, y la primera nación extranjera que publica *El Capital* es Rusia. Sin embargo, no hay que hacer demasiado caso de este hecho; la aristocracia rusa pasa su juventud estudiando en las universidades alemanas o en París; busca con verdadera pasión todo lo que Occidente le ofrece de extremista, pero es sólo pura gula; del mismo modo actuaba una parte de la aristocracia francesa del siglo XVIII. 'Esto no está hecho ni para sastres ni para zapateros', decía entonces Voltaire hablando de sus propios pensamientos. Sin embargo, esto no impide que los rusos, al entrar al servicio del Estado, se conviertan en unos canallas"[96].

Hay quien sostendrá, con criterio respetable, que el interés postrero de Marx por Rusia mucho le debía —volveré sobre el argumento— a la deriva, cada vez menos estimulante, del movimiento obrero en Inglaterra y en Alemania, y a la escasa influencia intelectual del propio Marx en Francia. Rusia se habría convertido, así los hechos, en una suerte de compensación de algunos de los sinsabores que Marx había experimentado en la década de 1870. Parece, sin embargo, que esa compensación acabó por adquirir un peso nada despreciable. Tan es así que Teodor Shanin señala que a las tres grandes influencias que, según Engels, se hicieron sentir sobre Marx —las de la filosofía alemana, el socialismo francés y la economía política británica— habría que agregar una cuarta: la del *naródnichestvo,* el populismo, ruso[97]. En un sentido paralelo, Ettore Cinnella sostiene que a los ojos de Marx y Engels, y en lo que atañe a los últimos años de vida del primero, Rusia debía ser en el siglo XIX lo que Francia, con su revolución, había supuesto en el XVIII[98].

4. POPULISMO Y COMUNA RURAL EN RUSIA

Algunos de los escritos postreros de Marx, singularmente controvertidos, se refieren a la comuna rural rusa, a su pasado, a su presente y a su futuro. Tiene sentido que haga aquí un alto para prestar atención, siquiera sólo sea con vocación pedagógica, al perfil de ese singularísimo fenómeno. Y que, antes, procure asumir una consideración general sobre la naturaleza de un movimiento que entre nosotros se suele conocer como *populismo* y que —acabo de señalarlo— en alguna de sus modulaciones mantuvo una relación estrecha con el Marx de los años finales. Aclararé que en adelante, para evitar confusiones con el uso contemporáneo del sustantivo *populismo* y del adjetivo *populista*, me serviré de los términos rusos *naródnichestvo* y *naródnik*. Y apostillaré que buena parte del contenido de este capítulo tiene su origen en ideas que puse por escrito en 2017 en un volumen, ya mencionado, titulado *Anarquismo y revolución en Rusia, 1917-1921*.

LOS *NARÓDNIKI*

No es fácil acotar los perfiles de lo que se suele entender que fue el *naródnichestvo* ruso, un movimiento muy amplio al que comúnmente se vinculan nombres como los de Herzen, Chernishevski, Mijáilovski y Lávrov. Hay quien ha señalado que el *naródnichestvo*, antes que aportar una ideología, fue "una amplia corriente de pensamiento", con discrepancias con frecuencia muy agudas, y no un movimiento organizado[99]. Si en un sentido restringido, y por lo demás, los términos *naródnichestvo* y *naródnik* deberían aplicarse a un conjunto de iniciativas que, entre 1875 y 1878, habrían

buscado colmar las aspiraciones de cambio de los campesinos rusos, con vocación más amplia remitirían a un movimiento socialista agrario que operó en el país desde mediados del siglo XIX hasta poco después de las revoluciones de 1917.

La convención sugiere que un impulso importante para las percepciones de lo que al cabo se entendería por *naródnichestvo* lo aportó la emancipación de los siervos en 1861, de la mano ante todo de una crítica frecuente de lo que aquella supuso en materia de fortalecimiento de una burguesía incipiente. La primera manifestación señera del *naródnichestvo* lo fue, sin embargo, allá por 1874, el movimiento Jozhdéniye v Narod (Ir al pueblo). Sobre la base del designio de ofrecer a los estudiantes una respuesta ante el cierre de las universidades, Jozhdéniye v Narod tuvo, en la percepción de Franco Venturi, un carácter más bien moralista y vago[100]. A su amparo, y con un recorrido menor, varios centenares de jóvenes abandonaron las comodidades del medio urbano y de las clases aposentadas para convivir, las más de las veces en condición de profesores, médicos o artesanos, con los campesinos. En 1876 se creó Zemliá i Volia (Tierra y voluntad), que, con objetivos meramente democráticos, no socialistas, y aunque imbuida de algunas influencias bakuninistas y federalistas, no hacía ascos a un papel del Estado como agente revolucionario y exhibía en su interior formas de organización más bien jerarquizadas. De esa organización surgieron, tres años después, Naródnaya Volia (La voluntad del pueblo) —movimiento despegado de la democracia burguesa y con inspiración socialista—, influyente ante todo entre 1879 y 1883, y Chiorni Peredel (Reparto negro), de vocación libertarizante y emplazado en la idea de que la revolución tenía que acabar, inevitablemente, con el poder del Estado. Bien es verdad que el apoliticismo resultante de Chiorni Peredel asumía a menudo un perfil reformista, lejos de la llamada a la insurrección alentada por Bakunin.

Shanin estima que la crisis postrera del *naródnichestvo* no

se produjo de la mano de los eslavófilos y de los liberales situados a su derecha, y tampoco cobró cuerpo al amparo de los seguidores de Bakunin, emplazados a la izquierda: bebió, antes bien, de la deriva del ala moderada del propio *naródnichestvo*, que ponía el acento en la educación y no hacía ascos a una eventual colaboración con el gobierno de turno[101]. Cierto es que a los problemas generados por el ala moderada se sumaron los efectos de cambios sustanciales en la textura de Chiorni Peredel, muchos de cuyos integrantes abandonaron la línea libertarizante inicial para configurar una nueva fuerza, el grupo Osvobozhdéniye Trudá (Emancipación del trabajo), que a partir de 1883 hizo del marxismo su ideología inspiradora y convirtió al Partido Socialdemócrata Alemán en modelo de referencia. El principal representante de este grupo, Plejánov, pareció sucumbir a la idea de que el capitalismo era una consecuencia natural, y universal, del desarrollo de las sociedades, frente a las querencias comunes en el movimiento *naródnik*. Las cosas como fueren, el asesinato del zar Alejandro II, en 1881, no se saldó ni en revueltas campesinas ni en reformas constitucionales. Su única consecuencia palpable fue un incremento sustancial de la represión que acabó con el grueso de un movimiento que haría su reaparición, de la mano de los socialistas revolucionarios, a principios del siglo XX.

No es fácil resumir el contenido de la propuesta de los *naródniki*. En su núcleo se hallaba, en cualquier caso, el deseo general de sortear el capitalismo, sobre la base de una revolución social que debía surgir de la singular realidad rusa, asentada ante todo en la comuna rural y en las cooperativas urbanas. En ese sentido se hizo valer de nuevo, también, la idea de que el atraso del país bien podía ser una suerte de privilegio histórico[102]. Más allá de lo anterior, la mayoría de los *naródniki* mostró una clara conciencia en lo que hace al papel central que correspondía al Estado en la opresión y en la represión. De resultas, en ocasiones defendieron la idea de que había que abolir el Estado para

liberar a la comuna rural y había que alejarse al tiempo de los proyectos que apuntaban al empleo de la maquinaria estatal en ese proceso de liberación. Cierto es que el *naródnichestvo* no obedeció sólo al designio de hacer frente a un capitalismo que se presentaba, de cara al futuro, de forma abrasiva: constituyó al tiempo una respuesta a un socialismo, el occidental, que ignoraba las singularidades de Rusia y se articulaba como un proyecto inequívocamente elitista. En esta dimensión, y no sin paradoja, el *naródnichestvo* surgió antes de la *intelligentsia* que de las clases populares. Lo anterior no impidió, sin embargo, que los *naródniki* defendiesen con rotundidad la primacía de las masas sobre las elites. Frente a lo que comúnmente se entiende por *populismo* en nuestros días, la propuesta de los *naródniki* tuvo un carácter antiautoritario, remiso a aceptar líderes y claramente entregado a la tarea de propiciar que el pueblo tomase decisiones por sí mismo.

Salta a la vista que el campesinado, que se entendía que nada tenía de reaccionario y no debía ser sacrificado en el altar del proletariado[103], constituyó el núcleo principal de las preocupaciones de los *naródniki.* Con el paso de los años se reveló, sin embargo, un creciente interés por lo que sucedía con el proletariado urbano y también, en su caso, con estudiantes y soldados. La actitud de los *naródniki* ante la industrialización fue, de cualquier modo, ambigua, con sectores más bien reacios a aceptar esta y otros más propicios a reclamar que el proceso correspondiente se viese sometido a controles sociales y atendiese a eventuales singularidades locales. Aunque las más de las veces la apuesta general del *naródnichestvo* ruso lo fue en provecho de la descentralización, ello no impidió la manifestación, en un escenario marcado por la clandestinidad, de proyectos orgánicamente jacobinos. Más allá de lo anterior, y a tono con lo ya señalado, los *naródniki* otorgaron un singular relieve a los elementos autóctonos, y mostraron de resultas cierto desdén por las formulaciones ideológicas, y por las prácticas, que llegaban de fuera.

En otro orden de cosas, la igualdad entre los sexos fue reivindicada una y otra vez por los principales pensadores —llamativamente todos varones— *naródniki*. Ahí están, para certificarlo, los nombres de Chernishevski, de Mijáilov, de Pisárev, de Dobroliúbov y de Lávrov[104]. Si bien es verdad que en muchos lugares se defendió la idea de que la "cuestión femenina" podía y debía abordarse por medios pacíficos, no faltaron opiniones que reclamaban el concurso de herramientas más radicales y violentas, y que, al tiempo, interpretaban que la liberación de la mujer debía ser la premisa de la transformación de la sociedad[105]. En estas últimas posiciones se daban cita un programa que postulaba la igualdad general de la mujer, por un lado, y la reivindicación de una plena participación de esta en la lucha revolucionaria, por el otro[106]. Menudearon, por lo demás, los experimentos en forma de comunas y de cooperativas, y se extendió la práctica, o al menos la reivindicación, del amor libre, cuando no se defendió la abolición de la familia. Las mujeres participaron activamente, en singular, en muchas de las acciones violentas protagonizadas por Naródnaya Volia.

Un debate principal vinculado con la textura del *naródnichestvo* fue, inequívocamente, el relativo a la violencia[107]. El programa de Zemliá i Volia había exhortado a "eliminar sistemáticamente a las personalidades más peligrosas o más autorizadas del gobierno y, en general, a quienes, de un modo u otro, mantienen en pie un régimen odioso"[108]. Por su parte, el de Naródnaya Volia no dudaba en aseverar que "la actividad terrorista implica aniquilar a las personalidades más atroces del régimen, defendiendo al partido contra el espionaje, castigando los casos más evidentes de violencia y de injusticia por parte del gobierno o la administración…"[109]. Aunque el terror desarrollado por Naródnaya Volia asestó golpes muy duros, y generó un manifiesto temor en la autocracia dirigente, no constituyó un estímulo notable en lo que al despliegue de la lucha social se refiere. Saltaba a la vista, de cualquier modo, que en la mayoría de los escenarios el objetivo de las acciones terroristas era desencadenar una lucha que abriese el camino

a la revolución.

Se han señalado, en fin, problemas importantes en lo que se refiere a la acción de los *naródniki*. Se ha hablado al respecto, así, de la dispersión de un movimiento con manifestaciones muy diferentes, a menudo enfrentadas entre sí, del recurso frecuente a una imagen idealizada de lo que eran en realidad los campesinos —con frecuencia olvidaba los vínculos sentimentales de estos con la monarquía y con la Iglesia ortodoxa—, de dificultades notables a la hora de enlazar con esos campesinos —tanto más cuanto que la mayoría de los *naródniki* procedían de medios urbanos acomodados y a duras penas entendían las demandas de carácter más inmediato— y, obviamente, de la represión. Pero, junto a ello, y a manera de compensación, conviene subrayar que la propuesta *naródnik* fue sorprendentemente novedosa en términos de crítica de las agresiones contra el medio natural y de certificación de lo que significa el capitalismo en materia, por ejemplo, de idolatría de un consumo tan desbocado como estúpido. Los *naródniki*, que mostraron también una conciencia cristalina en lo que respecta a la livianísima autonomía de la institución Estado y al poder de la burocracia, previeron con innegable lucidez los efectos de las reformas articuladas desde arriba y llamaron la atención sobre la necesidad de preservar —ya lo he señalado— estructuras descentralizadas. No se les escaparon, en fin, "la necesidad y la dificultad de combinar el individualismo y el colectivismo bajo el socialismo, el lugar de la ética en la acción socialista"[110] y, en suma, las secuelas, varias, del elitismo y la jerarquización en sus diversas manifestaciones.

Poggio recuerda que a los ojos de Franco Venturi, el principal estudioso occidental del *naródnichestvo*, aunque este cobró cuerpo en condiciones políticas, económicas y sociales más atrasadas que las que se manifestaban en Occidente, no por ello fue menos socialista, en cuanto a ideología y programa, que iniciativas contemporáneas como las que se hicieron valer en Europa al calor de la

Internacional o de la Comuna de París[111].

LA COMUNA RURAL

Entre los méritos de los *naródniki* se contó, a buen seguro, el de mantener vivo el debate sobre lo que significaban la *obshina*, un término que servía para designar la comuna rural rusa, y, en un plano más secundario, el *artel*, una especie de cooperativa que se había desarrollado ante todo en el medio urbano[112].

Son muchas las disputas en lo que se refiere al origen de la comuna rural rusa. Hay quienes —así, la mayoría de los eslavófilos— lo remontan a etapas muy lejanas, como hay quienes se refieren a los últimos siglos. Si el origen de la comuna caracterizada por la reasignación constante de tierras suele situarse en los siglos XV y XVI, no faltan quienes interpretan que hablando en propiedad la *obshina* vio la luz en el XVIII, cuando la monarquía decidió promocionarla a efectos, fundamentalmente, de control y de recaudación de impuestos. Frente a esta percepción, lo habitual entre los *naródniki* era que apreciasen en la comuna, antes bien, un resto afortunado del comunismo primitivo. Las cosas como fueren, las reformas introducidas en 1861 facilitaron la integración de los órganos comunales en el sistema de administración local y, en cierto sentido, su subordinación a una lógica burocrática. La abolición de la servidumbre había convertido a muchos campesinos en obreros agrícolas, de tal suerte que, en los hechos, una forma de explotación había abierto el paso a otra. De resultas, la liberación de los siervos, bien acogida por los liberales, fue percibida como perjudicial por la mayoría de los campesinos, obligados a pagar sumas onerosas para adquirir las tierras que necesitaban, condenados a sobrevivir con lo que en muchos casos eran parcelas exiguas y al cabo forzados a vender muchas de las magras propiedades de las que disponían. En esas condiciones, en la segunda mitad del XIX, y al amparo de la industrialización alentada por el Estado, se registró un

inevitable éxodo de población campesina camino de las ciudades.

La *obshina* era una comunidad territorial de autogobierno que en tal sentido operaba en detrimento de la aldea o de la parroquia. Incorporaba muchos elementos distintos: era una entidad económica, una fórmula de propiedad colectiva, un sistema de impartición de justicia y, en fin, un órgano de control[113]. Dirigida por una asamblea comunal —el *mir*—, en la que tomaban asiento los cabezas de familia o sus representantes, las decisiones solían adoptarse por unanimidad, luego de un esfuerzo orientado a posibilitar los acuerdos. Cierto es que los campesinos sin tierra y las familias no campesinas —unos y otras eran pocos— no estaban representados en la asamblea. Esta elegía una autoridad, el "viejo", y designaba también responsables del uso de la tierra, del bienestar general, de la recaudación de impuestos… Entre las funciones de la comuna se contaban el mantenimiento de carreteras y puentes, la atención a huérfanos, ancianos y discapacitados, la educación, las levas y la asistencia a los funcionarios foráneos. La *obshina* recaudaba asimismo fondos para desarrollar sus propios menesteres y señalaba tareas obligatorias para sus integrantes. Las comunas se relacionaban entre sí a través de una unidad administrativa en la que se daban cita los "viejos" de cada una de ellas. Esa unidad administrativa, el *vólost*, era objeto de visible supervisión por parte de las autoridades estatales[114].

Lo habitual era que cada familia explotase por su cuenta la tierra que le correspondía, en el buen entendido de que a menudo era necesario coordinar las actividades. Por lo demás, la norma que obligaba a redistribuir constantemente la tierra, que era la común en el norte, el este y buena parte del sur de la Rusia europea, no tenía, sin embargo, un carácter universal. En las restantes regiones se imponía un principio hereditario, de tal modo que la asignación de las parcelas era mal que bien permanente. La mayoría de las comunas, que por cierto podían adquirir colectivamente

nuevas superficies, eran propietarias legales de su tierra, aun cuando las familias solían disponer también de pequeñas parcelas alrededor de sus casas. La tierra era de todos y al tiempo no era de nadie, de tal manera que el concepto de *propiedad*, en sentido estricto, era ajeno a los campesinos.

Los *naródniki* estimaban que la comuna era una huella sólida de la pervivencia de la tradición colectivista propia del pueblo ruso, y como tal la defendían, aunque no dejasen de reconocer sus carencias y de apuntar fórmulas que debían permitir solventarlas. Es verdad, ciertamente, que, pese a apreciar en la comuna la futura organización del poder local, esa organización debía coexistir, en la percepción más extendida, con un gobierno nacional democráticamente elegido[115]. No faltaron *naródniki*, por otra parte, que mostraron cierto desapego con respecto a la *obshina.* Así, N. Flerovski no dudó en afirmar, de manera un tanto sorprendente, que "la propiedad de la tierra está mucho más cerca del comunismo que la *obshina*"[116]. Y no faltaron quienes tuvieron a bien señalar que el escenario en que se desenvolvió la comuna remitía en muchos casos a una subordinación a la lógica del Estado y de los propietarios. El propio Marx no ignoraba que tras la liberación de los siervos se estaban manifestando procesos que provocaban cierta erosión del carácter igualitario de la comuna rural, con secuela principal en formas de acumulación privada que escapaban al control de aquella[117]. Parece evidente que incluso entre los partidarios indiscutibles de la *obshina* —ahí están los ejemplos de Chernishevski y, en más de un sentido, el del propio Bakunin— se abría camino la conciencia de que aquella necesitaba cambios importantes que permitiesen convertirla en una forma socialista superior, alternativa genuina a la propiedad privada.

Agregaré que el teatro general en el que en muchas ocasiones se desplegó la *obshina* estaba marcado por restricciones, como lo testimonian la presencia de tecnologías caducas, la escasez de tierra, la presión demográfica y, cómo no, el peso, muy notable, asignado a la

familia extensa, con rasgos visiblemente patriarcales. La *obshina* fue siempre una instancia manifiestamente masculina y como tal reprodujo todas las reglas propias de la sociedad patriarcal. Las mujeres, excluidas comúnmente de los procedimientos de decisión, padecieron la dependencia y la subordinación esperables, y ello pese a su contribución, ingente, en materia de pervivencia de la propia estructura[118]. Las cosas como fueren, y tal y como lo recuerda Víktor Danílov, a los ojos de muchos campesinos la comuna era la única instancia que podían considerar legítimamente propia: aseguraba la preservación y la reproducción de un modo de vida muy singular, al tiempo que subordinaba a una estructura colectiva buena parte de las reglas de ese modo de vida[119].

5. LA CORRESPONDENCIA DE MARX CON VERA ZASÚLICH

A mediados de febrero de 1881, dos años antes de morir, Marx recibió en su casa de Londres una carta que, redactada en francés, le remitía desde Ginebra una mujer llamada Vera Zasúlich. Militante *naródnik*, Zasúlich había recalado en Suiza tras haber cometido en enero de 1878 un atentado, fallido, contra el gobernador de San Petersburgo. Su caso había alcanzado celebridad por cuanto, poco después, había sido absuelta por un tribunal civil. La carta de respuesta de Marx, enviada el mes siguiente y escrita también en francés, luego de que su autor perfilase cuatro borradores, configura uno de los textos centrales para evaluar las percepciones postreras del autor de *El capital* en relación con la comuna rural rusa. Los otros fueron un trabajo que, aprestado en 1877, debía haberse publicado en la revista *Otechestvénnoye zapiski*, y el prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto comunista*, ultimado, en colaboración con Engels, a principios de 1882.

COMUNA RURAL SÍ, COMUNA RURAL NO

En su carta, muy breve, Zasúlich le pedía a Marx que sacase de dudas a los "socialistas revolucionarios" rusos y explicase cuál de los dos horizontes que en ella se dibujaban era el que el propio Marx defendía[120]. El primero planteaba que la comuna rural, liberada de la exigencia de impuestos exorbitantes, y de los pagos a la nobleza y a una administración arbitraria, pudiese desarrollarse "en una dirección socialista, es decir, organizar gradualmente su producción y su distribución sobre una base colectivista", en cuyo caso los revolucionarios deberían dedicar todas sus

fuerzas, por lógica, a su liberación y fortalecimiento. El segundo sugería, en cambio, que la *obshina* estaba condenada a perecer, de tal suerte que a los socialistas no les quedaba otro horizonte que el de realizar cálculos tentativos sobre cuántas "décadas tardará la tierra de los campesinos rusos en pasar a manos de la burguesía y cuántos siglos tardará el capitalismo en Rusia en alcanzar el nivel de desarrollo ya alcanzado en Europa occidental". La tarea de los socialistas consistiría entonces en dirigir fundamentalmente su propaganda a los trabajadores urbanos[121].

En la trastienda de la carta, y de la pregunta, había, del lado de Zasúlich, una no ocultada admiración por el autor de *El capital*. Zasúlich estimaba, con cierta perentoriedad, que de la respuesta de Marx, que deseaba pudiese hacerse pública, dependía nada menos que el futuro del socialismo revolucionario en Rusia. Haruki Wada sobreentiende que la interlocutora *naródnik* le estaba pidiendo a Marx que autorizase la difusión de su respuesta por el grupo, Chiorni Peredel, en el que militaba[122]. Aunque su opinión al respecto varió con el paso del tiempo, Riazánov, por su parte, considera que Plejánov y acaso Deich, militantes significados de Chiorni Peredel, tenían conocimiento del contenido de la carta[123]. Hay quien estima, sin embargo, que Zasúlich escribía sin más en nombre propio[124].

LA CONDICIÓN DE VERA ZASÚLICH

Si la respuesta —las respuestas, en caso de que incluyamos los borradores— de Marx a Zasúlich ha hecho correr mucha tinta, apenas se ha prestado atención, en cambio, a la condición, muy singular, y en algún grado nebulosa, de la interlocutora de Marx. Y es que, aun cuando hasta ahora he dado por demostrado que Zasúlich era una militante *naródnik*, que —agrego— con el paso del tiempo se adhirió al *marxismo*, lo cierto es que estas calificaciones no dejan de ser conflictivas.

Una manera de adentrarse en la discusión

correspondiente es la que invita a certificar la dificultad de distinguir *naródniki* y *marxistas*. Tan es así que Andrzej Walicki sostiene, con lo que cabe entender que es un punto de provocación, que no se trata sólo de que el *naródnichestvo* se viese influenciado por el marxismo: es que este último explica en más de un sentido, por un lado, la existencia del primero y el *naródnichestvo* constituye, por el otro, uno de los capítulos más relevantes de la recepción del propio marxismo en Rusia[125]. Aunque las dos afirmaciones anteriores mucho tengan de exageración, parece indiscutible que, tal y como lo señala el propio Walicki, la imagen del capitalismo occidental que se forjaron los *naródniki* rusos fue claramente deudora de la obra de Marx, al tiempo que la expansión de la obra de este en Rusia mucho le debió a los *naródniki*[126]. Cierto es que en paralelo se había hecho valer alguna finta curiosa. Así, Walicki sostiene que muchos *naródniki* se sintieron inquietos al comprobar cómo la autoridad de Marx era esgrimida por algunos liberales rusos que subrayaban que a los ojos del pensador alemán Rusia no estaba madura para una transición al socialismo…[127].

Admitamos, aun con todo, que tiene sentido describir a Zasúlich como alguien que, desde el *naródnichestvo*, se adhirió con el paso de los años, de manera lenta, difícil de precisar y nunca plena, al marxismo. En 1883, y disuelto Chiorni Peredel, se sumó al ya mencionado grupo Osvobozhdéniye Trudá, que cabe entender fue la primera organización marxista creada en Rusia. Cuatro años antes, Plejánov, el mayor dirigente de Osvobozhdéniye Trudá, y otrora miembro también de Chiorni Peredel, pensaba, sin embargo, que había que fortalecer la comuna rural y evitar los sinsabores del capitalismo. El acatamiento del esquema determinista que tantas veces se asocia con Marx se topó, sin embargo, con un obstáculo importante: el propio Marx coqueteaba con la comuna rural y rompía con su eventual determinismo del pasado. De por medio se estaba produciendo un engrosamiento paulatino del proletariado ruso, en la forma de lo que se dio en llamar "campesinos

urbanos". A buen seguro que este fenómeno contribuyó a que, entre *naródniki* y *marxistas*, por igual, la apuesta lo fuese, de forma en cierto sentido simultánea, tanto en provecho del campesinado como del incipiente proletariado que se gestaba en las ciudades. Para completar el panorama no está de más recordar que, pese a los cambios operados en sus adhesiones, Plejánov seguía considerándose un *naródnik* [128], y ello aun cuando, al cabo, prefería negar el carácter comunitario y anticapitalista de la *obshina* y enfatizaba su esencia reaccionaria[129].

Jay Bergman, biógrafo de Zasúlich, considera que el tránsito de esta desde el *naródnichestvo* hasta el marxismo se vio frenado por la respuesta de Marx a la carta de 1881[130], en el buen entendido de que procura subrayar que Zasúlich fue, hasta su muerte, una militante marxista muy singular, de tal suerte que en sus convicciones pervivió una fuerte herencia *naródnik*. En este orden de cosas, intentó no romper lazos con sus correligionarios de otrora y, más adelante, con sus herederos mayores, los socialistas revolucionarios, mantuvo una relación cordial con mencheviques y anarquistas[131], defendió con frecuencia proyectos de carácter unitario, se mostró crítica con las propuestas que apuntaban a una creciente centralización de las iniciativas contestatarias y rechazó las revoluciones meramente políticas y los golpes de Estado.

Esto al margen, si una parte de los *naródniki* acabó por aceptar el marxismo, parece que ello fue así antes por efecto del contenido socialista de este último que por su eventual consideración de la inevitabilidad, y en último término de la bondad, del desarrollo del capitalismo[132], materia esta de escaso interés para muchos pensadores que estimaban que Rusia podría sortear la etapa correspondiente. Aunque segmentos significados del viejo *naródnichestvo* asumieron doctrinalmente el marxismo, e iniciaron, con ello, y en buena medida, un progresivo abandono del campesinado como foco de atracción, en provecho de los trabajadores urbanos —en realidad, y en muchos casos, estos no eran, tal y

como ya lo he señalado, sino campesinos que habían pasado a vivir en las ciudades—, es obligado subrayar que ese tránsito no acarreó necesariamente la pérdida de algunos de los rasgos vertebradores del *naródnichestvo* libertarizante.

Estas prolijas observaciones me sirven para plantear una discusión relativa a qué es lo que Vera Zasúlich esperaba recibir de Marx, como respuesta, a principios de 1881. Tres son —creo— las posibilidades que se abren camino al respecto. La primera sugiere, sin más, que Zasúlich se contentaba con saber lo que pensaba el maestro, sin mayores preferencias por una u otra posición. La segunda anota que deseaba que Marx respaldase la primera opción, esto es, la de una comuna rural convertida en núcleo de transformación que era menester preservar, a tono con la perspectiva *naródniki*. En apoyo, cauteloso, de este horizonte cabe aducir que la explicación que acompaña en la carta de Zasúlich a esta opción es algo más prolija que la que se reserva a la otra, en relación con la cual, y por añadidura, parece despuntar alguna ironía vinculada con los cálculos relativos a los siglos que tardará en desarrollarse el capitalismo en Rusia. La tercera, en fin, plantea que Zasúlich aguardaba que Marx respaldase el designio de prescindir de la comuna rural, conforme a la perspectiva que abrazaban los *marxistas* rusos. Si no hay ningún dato sólido que avale de manera singular alguno de estos tres horizontes, sí que conviene anticipar que un hecho que más adelante me interesará —tanto Zasúlich como Plejánov negaron, tiempo después, haber recibido respuesta alguna de Marx a la carta de la primera—, mueve el carro de la tercera posibilidad. Otro tanto cabe decir de una circunstancia a la que no se ha prestado atención: no consta que Zasúlich respondiese en momento alguno a la carta de Marx.

Bergman sostiene que en realidad, y al menos si nos atenemos a lo que Zasúlich escribió en 1884 en el prefacio a su traducción de *Del socialismo utópico al socialismo científico* de Engels, la interlocutora de Marx habría difundido una suerte de combinación de las dos opciones por

las que preguntó en su carta de principios de 1881: si, por un lado, Rusia podría beneficiarse de las técnicas generadas por el capitalismo occidental para sortear varias de las etapas que, con mucha lentitud, se habían hecho valer en Inglaterra o en Francia, por el otro la revolución rusa se traduciría, no en la destrucción, sino, antes bien, en un resurgimiento de la comuna rural que no entraría en contradicción, sin embargo, con un desarrollo capitalista[133]. Bergman apostilla, eso sí, que ese prefacio de Zasúlich sólo acompañó a la primera edición del texto de Engels, de tal forma que en las tres siguientes, y en virtud de la decisión de Plejánov y Axelrod —quienes, sus correligionarios de Osvobozhdéniye Trudá, estimaban que el texto de Zasúlich era en exceso heterodoxo—, fue sacado de la obra[134]. En sentido diferente del invocado por Bergman, y según la versión de Riazánov, en el prólogo en cuestión Zasúlich habría dado por cierto que estaba abierto un proceso de desintegración de la comuna rural[135].

QUÉ SABÍAN LOS DOS INTERLOCUTORES

Tiene sentido que me pregunte, también, qué es lo que Vera Zasúlich y Marx sabían, el uno del otro, en febrero de 1881. Bergman afirma que a principios de ese año Zasúlich no conocía ni el escrito que Marx había redactado para *Otechestvénnoye zapiski* ni las opiniones, muy críticas, que su interlocutor había formulado sobre Chiorni Peredel[136]. Recordemos que, en lo que atañe a esto último, Marx había subrayado que el grupo lo configuraban gentes que habían dejado Rusia de resultas de una elección personal, a diferencia de quienes se jugaban la vida, en la propia Rusia, en la acción político-revolucionaria[137]. Probablemente Marx apreciaba en Chiorni Peredel la enésima manifestación del odiado bakuninismo. Del lado de la respuesta de Marx a Zasúlich no habría entonces ni halago ni complacencia, sino, antes bien, firmeza autocontenida, y deseo de desmarcarse, en cualquier caso, de lo que el propio Marx describía como los "marxistas rusos".

En lo que a Zasúlich respecta, su ignorancia con respecto a los textos y opiniones de Marx era lógica si partimos de la certeza de que, comoquiera que unos y otras no eran públicos, la única fuente posible, un tanto equívoca, de conocimiento de las percepciones, mal que bien nuevas, sobre la comuna rusa formuladas por Marx era una carta abierta dirigida por Engels en 1875 a Piotr Tkachev[138]. En esa carta, y muy a tono con las opiniones de Engels, se señalaba que era evidente que los países occidentales estaban mucho más cerca del socialismo que Rusia, aun cuando al tiempo se aseveraba que la comuna rural podía seguir existiendo hasta el momento en que se abriese camino la posibilidad de convertirla en una unidad de corte superior, de carácter comunista, una posibilidad que dependía, eso sí, del éxito de una revolución proletaria en Occidente[139]. Pero en el meollo de las ideas de Engels parecía imponerse la tesis de que la comuna, una forma de comunismo primitivo, no podía ser el cimiento de un orden de tipo socialista o al menos no podía serlo de no mediar algún estímulo externo[140]. No era esa, en cambio, la perspectiva que acabó por abrazar Marx, para quien la sociedad futura habría de recuperar los contenidos comunitarios, antidespóticos e igualitarios propios de las comunidades primitivas[141]. En la carta en cuestión Engels se mofaba de las interpretaciones de su interlocutor que sugerían que una revolución socialista cobraría cuerpo antes en Rusia que en Occidente, un horizonte a su entender irrealizable habida cuenta de la debilidad del proletariado y de la burguesía locales[142]. Engels agregaba, en fin, que las condiciones propias de Rusia, lejos de ser singulares, remitían a una mera variante de lo que sucedía en Occidente. La burguesía local había conseguido introducir con enorme rapidez las reglas del capitalismo en ámbitos como el relativo al aprestamiento de un sistema ferroviario que permitía la exportación de la producción agrícola, todo ello en un escenario en el que las exenciones fiscales habían propiciado el asentamiento de la gran industria[143]. Walicki sugiere que lo defendido en esa carta a Tkachev estaba marcado, de nuevo, por la polémica entre Marx y Bakunin[144]. Convengamos en

que, si Zasúlich tuvo en algún momento conocimiento del contenido del texto de Engels, parece legítimo entender su zozobra y su deseo de que Marx aclarase su visión en lo relativo a la comuna rural rusa.

Cabe preguntarse, en fin, qué es lo que Marx sabía de Vera Zasúlich. Es posible que la identificase como la autora del atentado fallido contra el gobernador de San Petersburgo y que, de resultas, la vinculase con Naródnaya Volia. En sentido contrario, y a tono con algo ya mencionado, parece moverse, sin embargo, el hecho de que Marx se considerase obligado a señalar a Zasúlich que mantenía relación con activistas *naródniki*, los integrantes del llamado "comité de San Petersburgo", que habrían pedido su opinión sobre una materia semejante. Wada subraya al respecto que no consta, sin embargo, que ni Naródnaya Volia ni gentes próximas a esta última hubiesen recabado esa opinión, e interpreta que la aserción de Marx, inventada, respondería al propósito de marcar distancias con respecto a Chiorni Peredel[145], organización en la que sabría militaba Zasúlich y a la que —ya lo he recordado— no tenía en gran aprecio. Harina de otro costal es que en 1880 Naródnaya Volia hubiese solicitado de Marx su apoyo para encontrar respaldos en la Europa occidental y en Estados Unidos[146]. Poggio sugiere, aun con todo, que los borradores de la carta de respuesta de Marx bien pudieran estar vinculados, antes que con la carta en cuestión, con trabajos preparatorios para la redacción de un opúsculo, sobre la comuna rural rusa, prometido al Comité Ejecutivo de Naródnaya Volia[147].

LA RESPUESTA

En su intento de respuesta a Zasúlich —dejemos ahora de lado las especulaciones sobre algún otro destino posible de los textos que ahora me ocupan—, Marx redactó, en tres semanas, cuatro borradores. Los tres más largos y un cuarto sensiblemente más breve, que recogen, desde la perspectiva de Musto, argumentos contradictorios[148], quedaron en el

cajón de Marx. La respuesta definitiva, de nuevo breve, fue remitida a Zasúlich el 8 de marzo de 1881. La acompañaban disculpas por no haber podido enviar un trabajo de posible publicación.

La decisión de Marx en el sentido de enviar al cabo un texto breve y de prescindir, de resultas, de los borradores más prolijos no puede ser sino controvertida. O bien a Marx le acuciaba responder y prefirió acelerar el procedimiento, o bien tenía dudas —volveré sobre el argumento— en lo que hace al contenido de esos borradores, unas dudas que estarían en el origen de su petición de que ni siquiera la carta enviada se hiciese pública. Cuando hablo de dudas no estoy pensando, o no lo estoy haciendo necesariamente, en el hecho de que Marx no estuviese convencido del buen sentido de sus tesis. Más lógico se antoja concluir que estimaba que estas últimas merecían un apoyo argumental de mayor solidez. Manuel Sacristán sugirió en su momento que Marx habría renunciado a explayarse en los desarrollos teóricos y se habría contentado con remitir a Zasúlich unas someras conclusiones políticas[149]. Las cosas como fueren, no consta que, con posterioridad a marzo de 1881, Marx retomase la tarea iniciada en los borradores. Sí parece, en cambio, que en aquel mes asumió lo que se antoja un doble ejercicio de censura: a la derivada de no enviar ninguno de los borradores largos se sumó la implícita en la sugerencia de que el texto finalmente remitido a Zasúlich no debía ser objeto de publicación. Y eso que, por detrás, y al menos en la interpretación de Borís Nikoláyevski que glosa Sacristán, en este caso Marx no tenía motivos para temer los efectos futuros de otra censura, la zarista, sobre un texto que no debía ver la luz pública[150].

Procedamos, con todo, a examinar la respuesta de Marx, en el buen entendido de que a partir de ahora no sólo prestaré atención a la carta materialmente enviada, sino que me guiaré, también, por los borradores que quedaron en el cajón de una casa de Londres. Sin tomar en consideración en estas líneas, por cierto, lo que rezan los sesudos estudios

encaminados a determinar el presunto orden de redacción de esos textos[151]. Lo primero que debo subrayar es que las ideas vertidas por Marx en esos borradores tenían antecedentes en estudios que, realizados en los años anteriores, se interesaban por la comuna rural en general, por las dimensiones regresivas del capitalismo, por la necesidad de cuestionar los enfoques que identifican progresos lineales y por el papel del Estado como estrangulador de las comunidades primitivas. Objetivo mayor de Marx en los borradores que me interesan fue clarificar sus reflexiones anteriores sobre el desarrollo de las sociedades y hacerlo desde la perspectiva de señalar que sus análisis pasados, como es el caso de los vertidos en *El capital*, se referían en exclusiva a la Europa occidental y explicaban cómo en esta se había producido el tránsito del feudalismo al capitalismo, de tal manera que no eran, por ello, de necesaria aplicación en Rusia. "El precedente occidental no prueba nada", aseveró Marx en uno de los borradores de respuesta a Vera Zasúlich[152].

Marx rechaza expresamente haber diseñado una teoría de aplicación general y universal, una idea que ya había manifestado en al menos dos momentos. El primero lo aportó, entre 1872 y 1875, la edición francesa de *El capital*, en la que había marcado las distancias con respecto a la posibilidad de articular leyes de validez planetaria; Marx afirmó al respecto que al estudiar los diferentes procesos históricos "por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia"[153]. El segundo lo configuró el escrito de 1877, inicialmente concebido para su publicación en *Otechestvénniye zapiski*[154]. Lo anterior al margen, Marx llama la atención sobre el relieve del "medio histórico", que entiende que, en el caso de la comuna rural rusa que le era contemporánea, y como veremos, dibujaba una situación excepcional. En ella se daban cita determinados rasgos de la propia comuna —así, el trabajo cooperativo— y el hecho,

paralelo, de que esta, inserta en un país que no vivía aislado del mundo, podía perder sus rasgos primitivos y beneficiarse de la producción capitalista que le era coetánea sin verse castigada por las horcas caudinas correspondientes. En el buen entendido de que, por añadidura, las comunidades primitivas eran diferentes entre sí, de tal forma que, de nuevo, no cabía establecer, en relación con ellas, leyes generales.

Y bien: ¿qué es lo que Marx afirma en relación con la comuna rural rusa? Esta última era, para Marx, la concreción más moderna del tipo arcaico, de tal suerte que, emancipada de las formas de parentesco naturales, la propiedad común del suelo, que coexistía con la propiedad individual, le otorgaba ventaja frente a la familia individualizada, el cultivo parcelario y la apropiación privada de la producción[155]. Esa propiedad común estaba llamada a permitir un tránsito diferente del operado, en el mundo occidental, entre distintas formas de propiedad privada en provecho de la burguesía, toda vez que el carácter de la propiedad común dificultaba la transición a la propiedad privada que alentaba aquella. Esto aparte, y de nuevo a diferencia de lo que ocurrió en la Europa occidental, en la que varios siglos separaron la desaparición de las formas de propiedad comunitaria y la irrupción del capitalismo, en Rusia aquellas y este eran coetáneos.

Aunque Marx no desdeñaba los efectos negativos derivados del carácter aislado de las comunas, que al amparo de una realidad alentada por el poder político apenas se relacionaban entre sí, subrayó que aquellas constituían la forma dominante en la vida popular en un imperio gigantesco. En su condición había que introducir, con todo, cambios que garantizasen el "desarrollo espontáneo" de la comuna rural, liberando a esta de la tutela del Estado —reaparecían acaso algunos de los contenidos vertidos en *La guerra civil en Francia* que contraponían con claridad comuna y Estado[156]— y de los intereses incipientes del capital. En este terreno despuntaba la necesidad, en

particular, de sustituir las instancias gubernamentales por asambleas de campesinos que se coaligasen entre sí. En la trastienda, y a los ojos de Maximilien Rubel, Marx estaba recomendando a los *marxistas* rusos que, lejos de todo sectarismo ideológico, trabajasen en pro de la unión de los elementos dinámicos que operaban en la sociedad rusa para acabar con el despotismo zarista[157]. Claro que no era este el único objetivo de los cambios en cuestión. Se trataba también de recuperar la condición que Marx atribuía a todas las sociedades premodernas ligadas a la tierra. En estas, y en palabras de Roberto Finelli, "el fin de la economía y de la producción material no es la producción de riqueza en tanto que tal, en tanto que entidad abstracta —como se verifica en la era moderna—, sino la conservación de la reproducción del individuo en el seno de una relación definida y específica que lo vincula con la comunidad"[158]. En un argumento que entiendo de aliento similar, Poggio señala que Marx había encontrado en la obra de Chernishevski, y con ella en la propia comuna rural rusa, una fórmula que permitía que el hombre se realizase al tiempo de forma comunitaria e individual, lejos del modelo que había cobrado cuerpo en Occidente[159].

El propio Poggio concluye que para Marx la comuna rural rusa no era un obstáculo para el socialismo, pero sí lo era, en cambio, para el capitalismo[160], tanto más cuanto que —y ahora no me refiero a una idea de Marx— había constituido una traba firme en lo que respecta a la diversificación social[161]. Creo que por detrás de la respuesta de Marx a Zasúlich estaba la certeza de que si Rusia asumía un camino capitalista ello generaría graves problemas en un país con abrumadora mayoría de población campesina. Al cabo, y en otras palabras, parecía imponerse un argumento muy prosaico: comoquiera que para introducir el capitalismo en Rusia hubiera sido preciso abolir la propiedad comunal y expropiar a los campesinos, esto es, a la mayoría de la población, el proyecto resultaba inviable en el marco del zarismo[162]. Lo anterior abría el camino a la búsqueda de fórmulas diferentes que acarreaban preservar, con los

cambios que fueren precisos, la comuna rural.

LECCIONES DE UNA CORRESPONDENCIA

Intento extraer aquí algunas conclusiones que se derivan de las apreciaciones que Marx realizó sobre la comuna rural rusa y su futuro, en el buen entendido de que en varios casos trascienden lo expresado en los borradores de respuesta a Vera Zasúlich e incorporan opiniones formuladas en otros textos marxianos. Lo hago en la certeza de que alguna de esas conclusiones ha suscitado, como se verá, agudas controversias.

Parece, en primer lugar, que el papel reaccionario, y de cualquier modo secundario, que Marx, en sus años de juventud y de madurez, atribuyó a menudo a los campesinos dejó expedito el camino a una consideración de estos, o de algunos de estos, como agentes revolucionarios. Lo que Marx señala en sus años finales es que pueden imaginarse vías de transformación que no reclaman un desarrollo de las fuerzas productivas en clave capitalista. En paralelo, nos dice que hay que huir de cualquier esquema que se proponga abolir la propiedad comunitaria, que aspire a convertir a una minoría del campesinado en clase media y que desee transformar en proletarios a los restantes miembros de aquel. Pese a lo que sostengo en otro lugar en estas mismas páginas, en suma, se antoja inevitable concluir que Marx empezó a evaluar de manera más generosa lo que significaban escenarios marcados por una venturosa descentralización[163].

En un segundo escalón, lo suyo es certificar que las opiniones de Marx en lo que atañe al sentido que cabe atribuir a la comuna rural rusa han suscitado lecturas dispares. Recordaré, por ejemplo, que, en el prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto comunista*, Marx y Engels anotan que la propiedad comunitaria de la tierra podría seguir dos caminos: o bien constituir el punto de partida para un desarrollo comunista y aportar la señal para una revolución proletaria en Occidente, de tal forma que uno

y otro proceso se complementasen, o bien experimentar un proceso de disolución como el que marcó indeleblemente a formas parecidas en el mundo occidental[164]. Acaso amparándose en el condicional que he incorporado aquí a mi interpretación de las palabras de Marx y Engels, Musto subraya que el primero nunca sostuvo que la revolución llegaría de Rusia y tampoco afirmó que los países más atrasados estaban más cerca de la meta final del comunismo[165]. Para Musto, las revueltas esporádicas que podían registrarse no debían confundirse con el establecimiento de un nuevo orden económico y social asentado en bases comunistas[166]. Este especialista concluye que lo que Marx auguraba para la comuna rural rusa no remitía, por otra parte, a ningún modelo con pretensiones generales[167]. En la interpretación de Anderson, lo que Marx postula en ese prefacio es que las formas comunales, agrarias, existentes en Rusia constituyen una condición necesaria, pero no suficiente, para el desarrollo del comunismo moderno, toda vez que requieren la presencia paralela de una revolución proletaria en Occidente. En la certeza, eso sí, de que Rusia no habrá de atravesar el cauce seguido por el capitalismo occidental[168].

Para hacer las cosas más complejas, lo suyo es subrayar que en sus años postreros Marx pareció desmentir al Engels que, en 1875, se reía de la idea de que los campesinos rusos, "propietarios", se hallaban más cerca del socialismo que los trabajadores, "no propietarios", europeoocidentales. Y pareció desmarcarse de la aserción paralela, del propio Engels, que sugería que lo único que podía salvar a la comuna rural era una revolución proletaria en Occidente[169]. En el prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto comunista* lo que se sostiene es más bien lo contrario: la revolución rusa podría ser —subrayaré de nuevo el peso del condicional— la señal anunciadora de la revolución proletaria en Occidente[170]. Aunque es excesivo concluir que Marx estaba defendiendo, en el caso de Rusia, una revolución exclusivamente campesina. Wada aduce al respecto que si antes Marx, y con él Engels, sostenía que sería una

revolución en la Europa occidental la que serviría de ayuda e impulso a una revolución rusa, ahora su atención se concentraba más bien en otro tipo de ayuda, que llegaría de la mano de los logros tecnológicos del capitalismo y de la crisis que afectaba a este último[171].

Acaso algunas de estas discrepancias tienen su origen en algo que ha tenido bien remarcar White: la respuesta de Marx a Zasúlich se caracteriza, antes que nada, por la cautela —otro tanto cabe decir del prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto comunista*—, de tal forma que, por ejemplo, Marx no afirma en modo alguno que Rusia aporte un camino autóctono de transición al socialismo. Lo que sostiene es que, de hacerse valer determinadas condiciones, si la comuna rural muestra una fuerza suficiente para plantar cara al individualismo capitalista, Rusia podría dar satisfacción a los derechos de los trabajadores de forma rápida, a diferencia de lo ocurrido en Occidente[172]. No parece de más rescatar, en suma, una opinión muy cara a Raya Dunayevskaya, empeñada en apostillar que para Marx la revolución era indispensable en Rusia, y ello tanto si debía seguir la vía del capitalismo como si podía aprovechar las ventajas que se derivaban de la presencia de la comuna rural[173]. La propia Dunayevskaya anota que para Marx en realidad lo importante no era la comuna, sino la revolución[174].

Doy un paso más, el tercero, para adentrarme en otro terreno espinoso. Ettore Cinnella entiende, con un espasmo de provocación, que en los borradores de la respuesta de Marx a Vera Zasúlich no hay hueco para una defensa de la revolución proletaria que debía cobrar cuerpo en Occidente[175]. Poggio redunda en una lectura similar, en la medida en que aduce que en sus años postreros Marx habría puesto en duda, claro que nunca de forma explícita, las capacidades del proletariado para acabar con el capitalismo. En el giro correspondiente habrían influido por igual una profundización en el estudio del propio capitalismo y cambios en el escenario político mundial entre los cuales se

contarían la crisis de la hegemonía europea y las primeras señales de un proceso revolucionario en Rusia[176]. Parece como si, al menos si nos guiamos por esta percepción, Marx no sólo hubiese descubierto el papel revolucionario del campesinado, o de determinado tipo de campesinado: se habría inclinado también por rebajar las capacidades de un proletariado generado al compás de los intereses de la burguesía. No se olvide que los últimos años de Marx coinciden —ya lo he dicho— con el triunfo de las corrientes reformistas en el movimiento obrero inglés y con la muy moderada apuesta, en Alemania, por una revolución democrática llamada a acabar con un régimen autoritario[177]. Y téngase presente que la certificación de que la revolución que Marx había augurado en la Europa occidental se antojaba cada vez más lejana invitaba a buscar nuevos sujetos y escenarios revolucionarios, como los que podía aportar el imperio ruso. La conclusión que iluminan Cinnella y Poggio se antoja tan sugerente como precipitada: al fin y al cabo, en los textos postreros de Marx que me atraen en este capítulo su autor se limita a encarar la discusión sobre la comuna rural rusa, y es de esta de lo que habla, y no de la deriva del proletariado en la Europa occidental o en Estados Unidos.

Formulo una cuarta, y última, idea, que en este caso bebe de una percepción de Kevin B. Anderson y remite a algunas discusiones por las que me interesaré en el capítulo siguiente. A los ojos de Anderson, Marx identificó y estudió un sistema industrial y de comercio que pretendía expandirse por todo el globo y que había generado una nueva clase universal de oprimidos en la forma del proletariado. Pero bien se cuidó de desplegar, en sus textos, una teoría universal de la historia y de la sociedad, y, con ella, leyes de pretensión general. Antes al contrario, consideró cómo los hechos se hacían valer de forma dispar —también en el terreno de la etnicidad y de los nacionalismos— en sociedades y grupos sociales diferentes[178]. Pareciera, aun así, como si en los últimos años de la vida de Marx lo afirmado por Anderson adquiriese un relieve aún mayor, de la mano de un rechazo de la universalidad del feudalismo, de la

afirmación de que un modo de producción existe en medio de un conjunto de formaciones sociales cuyas características no se ven determinadas por ese modo de producción, de la conciencia de la existencia de temporalidades y geografías diferenciadas, del designio de rebajar, una vez más, el peso de las leyes de carácter general y del propósito de otorgar a *El capital* una dimensión más *histórica*[179]. En ese marco se entiende sin problemas que Marx afirmase que su obra principal, *El capital* recién mencionado, no ofrece ningún argumento a favor, ni en contra, de la comuna rural rusa.

MÁS ALLÁ DE LA COMUNA RURAL RUSA

Importa señalar que las consideraciones de Marx no se agotaron en las que se interesaban por la comuna rural rusa. En los últimos años de su vida Marx se acercó de nuevo a un sinfín de realidades que remitían a formaciones sociales precapitalistas.

Los *Grundrisse* y la edición francesa de *El capital* revelaban ya un creciente interés por las sociedades no occidentales y, en general, la asunción de una perspectiva histórica más amplia que incorporaba discusiones sobre formas sociales del pasado y de lugares alejados. Y que lo hacía, por añadidura, desde una perspectiva multilineal[180]. En ese terreno despuntaba el designio de estudiar la Antigüedad clásica grecorromana, el mundo germánico y varias de las sociedades asiáticas. Se adivinaba también un creciente interés por formaciones sociales que antes, con toda evidencia, no lo suscitaban, en un escenario en el que se hacía valer el empeño de subrayar que realidades como la de la comuna rural en modo alguno eran privativas de Rusia. El "despotismo oriental" de antaño quedaba atrás en provecho del "sistema comunal asiático"[181]. En palabras de Godelier, "el cuadro de la 'formación arcaica' de las sociedades esbozado [en los *Grundrisse*] se vuelve más complejo, el acento se carga sobre la *vitalidad* de las comunidades primitivas y sus capacidades múltiples de evolución. Más que

nunca resulta combatida, desarticulada, una concepción simplista, mecanicista, de la necesidad histórica"[182]. El proceso descrito conducía, en la edición francesa de *El capital*, al propósito expreso de circunscribir los análisis desarrollados por Marx en esa obra al escenario de la Europa occidental y rehuía, de resultas, la enunciación de leyes universales y procesos unilineales. Anderson estima que lo que Marx introdujo en esa edición no eran meras clarificaciones, sino cambios reales[183]. Infelizmente, la edición en cuestión no fue empleada por Engels en su búsqueda de un texto canónico definitivo para la obra, y ello pese a que Marx había señalado que la versión francesa tenía un valor científico independiente del de la primera edición en alemán[184].

Pero hay que hablar también de los apuntes etnológicos que Marx pergeñó en sus últimos años. Los *cuadernos etnológicos*, de 1880-1881, recogen numerosas observaciones sobre las sociedades precapitalistas[185]. Si en esas notas E. P. Thompson ha apreciado una reaparición de muchos de los proyectos urdidos en la juventud parisina de Marx, Rada Dunayevskaya ve en ellas un resumen de toda la obra marxiana que abre nuevas perspectivas[186]. A los ojos de Dunayevskaya los apuntes revelan cómo la oposición de Marx al colonialismo iba a más, en un escenario en el que su autor no buscaba tanto descubrir orígenes como identificar nuevas fuerzas revolucionarias[187]. Riazánov no se percató, sin embargo, del interés de esos cuadernos, que sin duda pensaba habían distraído a Marx de su tarea principal, que no era otra que terminar *El capital*. Riazánov otorgó el mismo relieve, nulo, a las notas que Marx tomó sobre *Ancient Society* (Sociedad antigua), el libro de 1877 de Morgan[188]. Dunayevskaya recuerda al respecto que, en el prólogo a *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Engels subrayó que Marx, en sus días finales, se aprestaba a exponer las ideas de Morgan. Señala Dunayevskaya que acaso tenía en mente algo bastante más ambicioso que una mera exposición, y que manejaba tesis diferentes de las del propio

Engels en lo que hace al comunismo primitivo y a la relación entre hombres y mujeres[189]. La propia Dunayevskaya observa que no está claro si Marx deseaba publicar las notas etnológicas en un volumen separado o quería, por el contrario, incorporarlas al tercer libro de *El capital*[190], no sin reconocer que en el estado en que nos han llegado esas notas no configuraban un texto preparado para su difusión, lo que estaba llamado a provocar, innegablemente, muchas controversias[191].

En los últimos años de su vida Marx no sólo se sintió atraído, en cualquier caso, por la comuna rural rusa. Valoró de forma muy diferente a como lo había hecho antes lo que significaban las *sociedades primitivas*, al tiempo que acrecentó su rechazo hacia lo que suponía el capitalismo. Buena parte de las informaciones de Marx al respecto se las proporcionó Kovalevski, entregado al estudio de lo ocurrido con la propiedad comunitaria en las colonias españolas, francesas e inglesas. De ese estudio dedujo Marx que el ocaso de esa propiedad no fue las más de las veces el producto de una inercia histórica insorteable, sino la consecuencia de políticas premeditadamente desplegadas por las potencias coloniales, al amparo de una percepción que era bien distinta —ya lo sabemos— de la que el propio Marx había hecho valer, en la década de 1850, en relación con la India[192]. También tuvo su relieve, claro, la obra citada de Morgan, muy propicia, por cierto, a establecer reglas generales en el despliegue de las diferentes culturas y a asignar en ese despliegue un papel central al progreso tecnológico[193], pero, y al mismo tiempo, dispuesta a reconocer que las sociedades primitivas disfrutan de una organización propia y son tan complejas como cualesquiera otras[194].

Algunas de las señales de esta apertura de horizontes a la que Marx se entregó en los años postreros se revelan de la mano de la decisión de estudiar la lengua turca o del interés que, con ocasión del efímero viaje a Argel en 1882, mostró por la propiedad común que se hacía valer en el norte de África, acompañado de opiniones empáticas sobre los

pobladores de esta última y sobre la miseria colonial europea. Pero acaso la mayor concreción de estas querencias la ofrecen las apreciaciones de Marx sobre los iroqueses de América del norte, en los que nuestro autor identificó comunidades genuinamente democráticas. A los ojos de Marx, el cazador piel roja iroqués era "más esencialmente humano y libre que un empleado de la City y, en ese sentido, estaba más cerca del hombre del futuro socialista", apostilla Shanin[195]. Marx apreció en los iroqueses una democracia arcaica configurada por miembros, mujeres y hombres, personalmente libres, empeñados en la defensa de la libertad de cada cual, e iguales en privilegios y derechos personales. El igualitarismo de los iroqueses contrastaba con la condición de la civilización industrial moderna[196]. Subraya Lindner que hay un parecido notable entre la sociedad iroquesa y las estructuras políticas de la Comuna parisina. En un caso como en el otro las personas elegidas son plenamente responsables y revocables[197]. Rosemont, por su parte, llama la atención sobre la libertad y la implicación en la vida social que correspondían a las mujeres[198]. En ejemplos como el de los iroqueses entrevió Marx la posibilidad de que pueblos como ese realizasen su propia contribución a la lucha global por la emancipación[199].

No está de más que recuerde, en fin, que en un texto tardío que ya he mencionado, las *Glosas marginales sobre el 'Tratado de economía política' de Adolph Wagner*, de 1881[200], Marx mostró empeño en subrayar una idea que lo acosaba desde mucho tiempo atrás: la de que tanto en la comunidad india antigua como en las de los eslavos meridionales los medios de subsistencia eran producidos colectivamente y distribuidos entre los miembros de la comunidad, para satisfacer así de forma directa las necesidades vitales de los miembros de esta, de tal suerte que "el carácter social del producto, del valor de uso, es inherente al carácter comunitario"[201].

QUÉ PASÓ CON LA CARTA DE MARX

Ya sabemos que Marx señaló que su carta de respuesta a Zasúlich no estaba destinada a la publicación. Cierto es que la fórmula empleada algo tenía de ambigua: ¿significaba que el texto no estaba suficientemente pulido como para su publicación en una revista o en un libro, pero que Marx aceptaba que se revelase su sentido general o se citase alguno de sus párrafos? ¿Cerraba también, por el contrario, este segundo horizonte? ¿Sirvió esa petición de Marx como excusa para que, en efecto, la carta quedase en el olvido, como en los hechos ocurrió? Aunque era lícito imaginar que, habida cuenta de las decisiones que posteriormente sus integrantes tomaron, el contenido de la respuesta de Marx no agradaba al grupo de Plejánov, ¿era esta la circunstancia que se hacía valer a principios de 1881?

Las cosas como fueren, ni Zasúlich ni su correligionario Plejánov hicieron pública la carta de Marx. Según una interpretación, ello habría sido así a instancias del segundo, cada vez más alejado de los círculos *naródniki* y celoso defensor de las percepciones que comúnmente se atribuían al *Marx maduro*. Hubo que aguardar a 1911 para que Riazánov diese con los cuatro borradores entre los papeles de Marx que conservaba el yerno de este, Paul Lafargue[202]. Doce años después, en 1923, el propio Riazánov tuvo conocimiento de que en el archivo de Pável Axelrod, estrechamente relacionado tanto con Zasúlich como con Plejánov, estaba la carta, breve, que Marx había enviado a la primera. Riazánov, quien durante su estancia en Suiza en 1883 había escuchado rumores relativos a una correspondencia entre Marx y el grupo Osvobozhdéniye Trudá[203], preguntó por la carta tanto a Plejánov como a Zasúlich, y en ambos casos sus interlocutores negaron la existencia de aquella. Aunque es cierto que Riazánov pensaba que los borradores eran un indicador de la degradación de las capacidades intelectuales de Marx[204], conviene aclarar que en las conferencias que, sobre la vida de Marx y Engels, pronunció en 1922 la explicación del deterioro de las facultades del primero no parecía remitir al contenido estricto de los borradores de la carta a Zasúlich, y sí a las numerosas tachaduras y enmiendas

que acompañaban a esos textos[205]. Anderson, con mucha firmeza, anota que la sugerencia de que el último Marx, empeñado en "exploraciones multilingües sobre género y clase en una amplia variedad de escenarios, culturas y períodos históricos", que abarcaban Asia, América Latina y el norte de África, había perdido capacidades intelectuales huele a eurocentrismo y, en su caso, a sexismo[206].

Tres hechos más cierran este episodio. El primero es que la carta de Marx y los borradores fueron finalmente publicados por Riazánov, en 1925, en el Marx-Engels Archiv[207]. El segundo subraya —ya lo he mencionado con anterioridad— que no consta que Zasúlich remitiese ningún nuevo escrito a Marx. El tercero, en fin, recuerda que en 1884 Engels entregó al grupo Osvobozhdéniye Trudá el texto que Marx había escrito siete años antes para la revista *Otechéstvenniye zapiski* pero que el propio Marx, deseoso de no comprometer a la revista ante las autoridades rusas, había decidido no enviar. El texto remitido por Engels tampoco fue publicado por Osvobozhdéniye Trudá, toda vez —cabe suponer— que no respondía a las percepciones que defendían Plejánov y los suyos[208].

6. CONCLUSIONES

En las biografías de Karl Marx y, más allá de ellas, en los ensayos especializados que estudian la obra del autor de *El capital*, la consideración de los últimos años del pensador alemán es muy dispar. También lo es, como cabría esperar, la de los eventuales cambios, radicales o moderados, rupturistas o continuistas, registrados en sus consideraciones sobre materias cruciales. En esas biografías y ensayos hay, en otras palabras, de todo. Se hacen valer textos que no se interesan mayormente por el *debate ruso* que impregnó esos últimos años —así los de Singer y Wheen[209]—, otros hay que pasan más o menos de puntillas por el debate en cuestión —los de Berlin, Liedman, McLellan, Mehring y Sperber[210]—, no faltan los que otorgan su peso al Marx tardío —por ejemplo, Stedman Jones[211]— y alguno queda que estima que el último Marx no es sino una continuación lógica, o al menos plausible, del *Marx maduro* —es el caso de Musto[212]—.

En este capítulo de conclusiones, y siempre desde la pers pectiva de rehuir los ejercicios de demonización y de idolatría que a menudo han suscitado la figura y la obra de Marx, me propongo resumir argumentos anteriores, en algunos epígrafes, y abordar discusiones que apenas me han interesado hasta ahora, en otros.

CAMBIOS EN LOS ÚLTIMOS AÑOS DE MARX

Una primera tarea de interés reclama que nos preguntemos qué fue lo que cambió en el Marx de los últimos años, en el buen entendido de que, si por un lado no tengo en mente únicamente lo ocurrido al calor de la correspondencia con

Vera Zasúlich, por el otro, y en sentido diferente, me interesan ante todo las percepciones de nuestro autor en relación con Rusia.

Teodor Shanin sugiere que el Marx tardío se enfrentó a un escenario singular, como era el de "una sociedad importante que no encajaba plenamente con el contenido del volumen primero de *El capital*", por un lado, y el de "un movimiento revolucionario originario de esa sociedad que no era 'marxista'"[213], por el otro. En ese escenario Marx pasó a otorgar un relieve inusitado a las comunidades arcaicas y rompió con muchas de las categorías relativas al desarrollo de las fuerzas productivas y al propio capitalismo. Así las cosas, se intensificó su interés por las sociedades no occidentales, por el mundo precapitalista y por el campesinado, sin que, en relación con este último, nuestro autor se sintiese obligado a ofrecer una justificación conceptual del porqué de ese interés. Parece que, antes bien, se limitó a declarar su simpatía por determinadas manifestaciones del campesinado, como es el caso de la que volcó en la comuna rural rusa.

Si en los *Grundrisse*, en 1857, se había hecho valer, del lado de Marx, la idea de que las sociedades precapitalistas mostraban muchos, y muy diferentes, modelos de desarrollo social, pareciera como si en la década siguiente, a partir de 1873-1874, esa certificación hubiese alcanzado a las propias sociedades capitalistas[214]. Resultaba difícil casar esta nueva realidad con muchos de los conceptos que, con anterioridad, remitían en un grado u otro, cierto que no siempre de forma evidente, a procesos unilineales, a progresos pautados y a etapas insorteables. En la trastienda, y en la percepción de Jacques Camatte, el Marx tardío prestó singular atención a "los lugares aún no revolucionados por el capital, en los que no se ha logrado la inversión entre valor de uso y valor de cambio. En los que el hombre vuelve a ser objeto y fin de toda la actividad productiva, y no el valor de cambio". Concluye Camatte que, "a pesar de su sumisión formal, estos lugares son los que más en profundidad alimentan la rebelión y

proponen una alternativa"[215].

En un pedagógico ejercicio orientado a sopesar la evolución de Marx, Kevin B. Anderson se refiere a la unilinealidad del *Manifiesto comunista* (1848) y de los artículos de la década de 1850 en el *New York Daily Tribune*, a la teoría multineal de la historia que se despliega en los *Grundrisse* (1857-1858) y en la edición francesa de *El capital* (1872-1875), y a los textos postreros, multilineales, de 1879-1882, sobre las sociedades no occidentales[216]. Y subraya cómo el alejamiento con respecto a la unilinealidad es máximo en el caso de los últimos escritos de Marx, en los que su autor reconoce expresamente la posibilidad de una transición hacia el socialismo que tenga como cimiento las formas comunales indígenas, sin necesidad de pasar por el estadio capitalista. Bien es verdad que, en la visión que parece cabe atribuir a Marx, esa posibilidad debe relacionarse con vínculos entre esas formas comunales y las revoluciones proletarias en los países del Occidente desarrollado, de tal manera que una eventual revolución rusa no podría cobrar cuerpo de manera aislada y autárquica[217]. Anderson concluye que el Marx de los últimos años rechazaba haber creado una teoría unilineal de la historia, hacía lo propio con cualquier modelo determinista de desarrollo social y admitía que en Rusia, y con ella en otros lugares, podía hacerse valer un despliegue de los hechos distinto del propio del capitalismo occidental[218]. Por detrás, y siempre en la percepción de Anderson, Marx habría pasado a otorgar un relieve creciente a factores de carácter subjetivo que no había tomado en consideración en sus obras precedentes[219]. Más allá de lo anterior, los últimos textos de Marx, o algunos de ellos, revelaban que en la percepción de su autor era posible concebir una transformación comunista en sociedades agrarias tecnológicamente atrasadas, siempre y cuando, y de nuevo, se beneficiasen del impulso proporcionado por una revolución en Occidente[220].

CONTINUIDAD O RUPTURA

Un elemento central que recorre este libro es el interés que me producen las opiniones, o muchas de ellas, del Marx tardío. Así las cosas, la determinación de si este último exhibió poderosos signos de comunidad, y de continuidad, con respecto a lo que el propio Marx había escrito en las décadas anteriores, o por el contrario asumió una ruptura más o menos drástica con el pasado, tiene a mis ojos un relieve menor. Aun así, creo que no está de más recoger tres versiones distintas de lo que en este terreno, el de las continuidades y las rupturas, sucedió. En la certeza, y reitero la idea, de que las conclusiones del último Marx se antojan interesantes tanto si encuentran engarce fácil con el pasado como si ello no es así.

La primera de esas versiones, la de la continuidad, tiene acaso su mayor valedor en los textos de Marcello Musto, quien, más allá de las opiniones que he reseñado en el capítulo anterior, identifica en los últimos años de Marx una "apertura teorética más grande"[221]. Pese a que la argumentación de Musto es tan seria como respetable, entiendo que arrastra sus problemas. En una primera aproximación cabe concluir que lo que Musto nos dice es que Marx conservó el grueso de sus teorizaciones anteriores a la década de 1870 y agregó, ciertamente, otras más o menos novedosas. En la fijación de si esto fue así no nos es, por desgracia, de ayuda un rasgo de Marx del que ya he hecho referencia: aunque parece innegable que el autor de *El capital* cuestionó una y otra vez muchos de sus desarrollos teóricos, no lo es menos que se mostró poco propicio a airear esos cuestionamientos, esto es, a hacerlos públicos[222]. En este orden de cosas, y sobre la base de la certeza de que la obra de Marx es muy maleable, tan peligroso resulta forzar las opiniones del *Marx maduro* —atribuyéndole lo que no dijo— como ignorar los cambios postreros o rebajar sensiblemente su peso. Pareciera como si Musto tirase simultáneamente de dos cuerdas: mientras por un lado presenta un *Marx maduro* más abierto y menos dogmático en sus percepciones de lo que a menudo se sugiere, por el otro rebaja el peso de la novedad que muchos estudiosos aprecian

en las opiniones del Marx tardío. Cierto es que las reiteradas reediciones del *Manifiesto comunista* y las sucesivas traducciones de *El capital* obligarían a concluir, a tono con las reflexiones de Musto, que Marx no había tirado por la borda en modo alguno sus percepciones de antaño. Musto subraya, en fin, la decisión de Marx de enviar un texto breve a Zasúlich como prueba —volveré sobre ello— de que el pensador alemán habría albergado dudas sobre el contenido vertido en los otros cuatro borradores y en consecuencia habría preferido, cautelosamente, no hacer públicos estos[223]. De resultas, Musto no ve en los textos postreros de Marx ningún corte drástico con respecto a los anteriores, de la misma forma que no aprecia en ellos ninguna suerte de testamento ni ningún indicador de deterioro de las capacidades mentales[224].

La segunda versión, la de la ruptura, otorga singular relieve a algunos de los elementos novedosos que, reseñados en el epígrafe anterior, se habrían hecho valer en el Marx de los últimos años. Si en unos casos esta versión aprecia una franca ruptura epistemológica, en otros sugiere que hay que identificar en la obra de Marx una evolución permanente que habría experimentado, eso sí, una aceleración radical, y en cierto sentido inesperada, en los años finales. Así las cosas, Marx habría tirado por la borda buena parte de las teorizaciones desarrolladas en las décadas anteriores y encontraría justificación la idea, cara a Ettore Cinnella, de que los cuatro borradores de la carta dirigida a Zasúlich configuran un genuino testamento intelectual[225]. Shanin parece defender una tesis similar cuando asevera que esos borradores son una síntesis de los muchos millares de páginas de notas que Marx acumuló en la última década de su vida. Por detrás despunta la intuición de que si el Marx de las décadas de 1850 y 1860 hubiera leído algunos de los textos que redactó en el decenio de 1870 se habría sentido manifiestamente sorprendido, y acaso hubiera lamentado, en singular, el alejamiento que en esos textos se revela con respecto a las construcciones hegelianas que habían impregnado la primera redacción de *El capital*[226]. En una

lectura legítima, esta percepción vendría a justificar el buen sentido de la manida aserción que sugiere que el Marx tardío era víctima de un extravío senil.

Obligado estoy a agregar una observación sobre una versión singular, la de Hobsbawm, de la tesis de la ruptura. Hobsbawm parece defender la idea de que los escritos postreros de Marx sobre la comuna rural rusa supusieron en efecto un corte drástico con respecto a las posiciones previas de su autor. De lo contrario a duras penas se entenderá que, tras anotar que Marx se sentía incómodo en el debate con los *naródniki*, estime que fue Engels quien, de manera lúcida y brillante, y ya fallecido Marx, permitió un regreso a la "tradición marxista fundamental" y apoyó a los *marxistas* rusos. Apostilla Hobsbawm, en fin, que el interés de Marx por la comuna rural rusa habría tenido su origen, sin más, en el odio y el desprecio que le suscitaba la sociedad capitalista[227]. Por detrás, y en la visión hobsbawmaniana, despunta una vez más la idea de que el Marx de los últimos años —y permítaseme la expresión coloquial— *chocheaba*.

Termino con una consideración de lo que voy a entender que son posiciones intermedias entre las dos grandes tesis que he mal glosado. Y lo hago enunciando, antes que nada, un argumento general que parte de una certeza: puede aceptarse sin quebranto que Marx no pretendió en momento alguno de su vida construir una teoría general, de valor universal, de desarrollo de las sociedades en un escenario en el que, eso sí, atribuyó una clara preeminencia al capitalismo frente a otros regímenes económicos y sociales, sin ocultar las contradicciones del modo de producción correspondiente. Pero es evidente que en los últimos años de su vida cambió de opinión en lo que hace al relieve de instancias como la comuna rural rusa y, más allá de ellas, al del campesinado como clase. En una clave similar, Shanin sostiene que en el Marx tardío no se registró ninguna ruptura epistemológica, ningún declive y ninguna derrota, "sino una constante transformación, irregular como lo son siempre estos procesos"[228]. Tal vez lo relevante no fueron eventuales

cambios en sus adhesiones como el hecho de que pasó a enfrentar problemas nuevos que reclamaban respuestas que en un grado u otro rompían el molde anterior. En este terreno bueno será que recuerde que en una carta fechada en 1879 Marx confesó que los materiales que había ido acumulando procedentes de Rusia y de Estados Unidos habían servido *afortunadamente* de pretexto para nuevas investigaciones[229], circunstancia que invita a concluir que, en la percepción del propio Marx, la deriva inercial de sus estudios no había sido del todo feliz. Ese esfuerzo encaminado a enfrentar problemas nuevos acaso habría aconsejado a Marx refrendar la afirmación de Chernishevski que señala que la determinación de si una nación desarrollada puede incluir o no en su acervo la propiedad comunal es cuestión "que no se resolverá a través de inducciones o deducciones lógicas de leyes generales de la historia mundial, sino sólo por el análisis de los hechos"[230].

Una consecuencia mayor de lo que acabo de plantear es que Marx en general, y el Marx tardío de manera aún más honda, no se propuso construir un sistema sólidamente asentado. Más bien parecía permanentemente en busca de nuevos horizontes, aun a costa de que su integración en una imaginable trama común fuese problemática[231]. En una idea parecida redunda Bloch cuando subraya que por encima de todo Marx —y Engels— deseaba, antes que construir una teoría general, poner a prueba, al amparo, por ejemplo, de la realidad de las sociedades precapitalistas, las leyes que debían incorporarse a esa teoría[232]. El propio Bloch entiende que la tensión entre la búsqueda de unidad en la historia humana, por un lado, y la identificación de la diversidad y de la discontinuidad, por el otro, provocó conflictos agudos en la obra de Marx y, en particular, en la de Engels[233]. En circunstancias como estas estaba acaso pensando Luca Basso cuando identificó en Marx, a partir de finales de la década de 1860, una creciente "complejización" de los escenarios sopesados, acompañada a menudo, ciertamente, de consideraciones ambiguas y poco precisas[234].

Concluyo tal y como empecé este epígrafe: el Marx último es felizmente más interesante, en determinados ámbitos, que su predecesor *maduro*. No sé si al respecto tiene mayor relieve que sus percepciones finales surgiesen de manera fluida de su obra anterior o acarreasen, por el contrario, un corte con respecto a ella.

LAS DUDAS

Para completar las consideraciones anteriores creo que no está de más que subraye lo que estimo que al cabo fueron, en el caso de Marx, dudas en su percepción sobre la comuna rural rusa y, más aún, sobre el futuro previsible de esta última. A mi entender —ya lo he señalado— esas dudas no lo eran tanto sobre las ideas mayores que había manejado al respecto como sobre su fundamentación material, que reclamaba un esfuerzo que en aquel momento quizá no estaba a su alcance. Por eso creo que aunque legítimamente se puede afirmar que las observaciones que siguen se mueven más bien en línea con la primera de las percepciones que he glosado en el epígrafe anterior —la de la continuidad —, en modo alguno cierran el camino a las otras dos mencionadas.

Ya he recordado que al cabo son tres los textos en los que Marx —en el tercer caso junto con Engels— se ocupó de la comuna rural rusa. Hablo del escrito dirigido a *Otechestvénnoye zapiski* (1877), de la frugal correspondencia con Vera Zasúlich (1881) y del prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto comunista* (1882). Aunque a la lista pueden añadirse, del lado de Marx, los apuntes etnológicos a los que ya me he referido y la réplica a Tkachev perfilada por Engels en 1875, creo que su interés en términos del debate que ahora propongo es menor. Lo que quiero subrayar es que, si me acojo a los tres textos principales, resulta llamativo que dos de ellos —el escrito de *Otechestvénnoye zapiski* y la respuesta a Zasúlich— no fueron hechos públicos, en tanto el tercero —la nueva edición rusa del *Manifiesto*

comunista— tenía una condición equívoca: ¿por qué reeditar el manifiesto en cuestión, que poco tendría que ver con las percepciones del Marx tardío, aun cuando al respecto Marx y Engels se sirviesen de un escueto prólogo presuntamente aclaratorio?

Pareciera como si, en otras palabras, Marx se hubiese mostrado poco propicio a permitir que sus ideas sobre la comuna rural rusa encontrasen difusión efectiva, algo que redunda en provecho de la tesis de que no estaba plenamente satisfecho en lo que atañe al contenido de esas ideas. Recuérdese al respecto que, al cabo, rehuyó la publicación de sus opiniones en *Otechesvénnoye zapiski* —sobre la base de la idea de que no quería comprometer a la redacción de la revista— e hizo otro tanto con su carta de respuesta a Vera Zasúlich. Esta falta de transparencia —o, si así se quiere, esta prudencia incontenida— ha encontrado, ciertamente, otras explicaciones diferentes de la que ya he aportado, que no es otra que la que sugiere —lo repito— que Marx no se sentía muy satisfecho con la fundamentación de los argumentos que empezaba a esgrimir. Así, se ha sugerido que no deseaba poner en dificultades a otros, y en particular a Engels[235]. Más allá de las observaciones que ya he realizado sobre la correspondencia con Zasúlich, y por rescatar otra opinión, Lenin parecía interpretar que el tono de Marx en el escrito a *Otechestvénnoye Zapiski* era más bien elusivo, ilustrativo de que su autor, al cabo, no deseaba comprometerse en exceso[236].

Lo anterior al margen, no adquirió carta de naturaleza la posibilidad de que, a efectos de clarificar de forma definitiva su opinión sobre la comuna rural, Marx y Engels utilizasen el prefacio a una nueva edición rusa del *Manifiesto comunista*. Cierto es que en la visión de algunos estudiosos rusos —así, Polevoi y Deich—, obviamente interesada, la explicación de lo anterior fue que a Marx le habían asistido dudas poderosas —el argumento reaparece— en lo que respecta a lo que había señalado en los borradores de principios de 1881[237]. Hay quien —así, Walicki— estima, en cambio, que por detrás de

los argumentos, menos radicales, vertidos por Marx y Engels en ese prefacio despuntaba un fenómeno de naturaleza bien diferente y más prosaico: la crisis sin fondo que había atenazado a Naródnaya Volia[238]. Wada ha tenido a bien recordar, con todo, que la participación de Marx en la redacción del prefacio en cuestión se limitó a la introducción de algunas pequeñas correcciones. Interpreta este experto, por añadidura, que Marx no estaba muy satisfecho con el texto, que reflejaría una posición diferente de la expresada en los borradores de su respuesta a Vera Zasúlich. Wada concluye que en el nuevo prefacio se asevera que una regeneración rusa, de coincidir en el tiempo con una revolución proletaria en Occidente, convertiría a esta en una precondición para que la regeneración en cuestión sirviese de punto de partida de un desarrollo comunista, percepción que sería en sustancia, siempre según Wada, la de Engels, y no la de Marx[239].

CENTRALIZACIÓN, INDUSTRIALIZACIÓN, TECNOLOGÍA

Lo suyo es que subraye que, en este caso de manera infeliz, algunos elementos delicados claramente presentes en el *Marx maduro* pervivieron incólumes, sin contestación, en el de los últimos años. Me refiero a aquellos que remiten a la apuesta marxiana, apenas disimulada, en provecho de la centralización, de las grandes explotaciones, de la producción industrial y de las tecnologías acompañantes, con una discusión importante, y siempre preterida, en la trastienda: la relativa a la relación existente entre el desarrollo de las fuerzas productivas, por un lado, y la jerarquía y la dominación, por el otro[240].

Y es que en el Marx tardío no se abandona el esquema de la centralización —más adelante plantearé, con todo, alguna cautela al respecto— y de las grandes explotaciones. Antes bien, se ve ratificado, sin ir más lejos, en uno de los borradores de respuesta a Vera Zasúlich[241]. En un argumento paralelo, y en 1892, Engels sugirió que lo que podría salvar a

la comuna rural rusa era una organización moderna de la producción industrial y agrícola, que el propio Engels vinculaba inequívocamente con la gran industria[242]. Una organización que obligaba al más estrecho colaborador de Marx a defender la idea de que desear la abolición de la autoridad en la gran industria era desear que desapareciese al tiempo esta última[243], que debía quedar ontológicamente alejada entonces, y claro, de cualquier horizonte autogestionario. Estas observaciones alimentan algunas de las tesis que apuntan que Marx estaría pensando en lo que en cierto modo se antojaba un desarrollo de las fuerzas productivas en clave capitalista registrado, con la tecnología correspondiente y con la preservación del trabajo colectivo, desde la comuna rural. El designio de fondo, muy polémico, no sería otro que colocar a los campesinos en la modernidad, circunstancia que permite concluir, con todas las cautelas que hagan falta, que Marx mantenía el grueso de sus análisis clásicos en lo que hace al proceso histórico, aun cuando admitiese formas de transición diferentes. Aunque se rechazaba, sí, el esquema lineal determinista, permanecía sobre el terreno el aliento del capitalismo como sistema atractivo y, claro, superior. Marx pensaba, de cualquier manera, que la centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo acabarían con el capitalismo, de tal suerte que los expropiadores terminarían expropiados.

En este escenario me limitaré a señalar que no es que quien escribe estas líneas crea a pies juntillas en los activos de la comuna rural rusa. Mayor relieve que lo anterior corresponde al hecho de que duda de las virtudes de la centralización, la industrialización y la tecnología acompañante. Creo yo que esta última es una percepción próxima a la que en su momento hizo valer Manuel Sacristán en relación con unas llamativas opiniones de Marx. Recuerda Sacristán que "no menos sorprendentes para la vulgata marxista son ciertas consideraciones y reflexiones del viejo Marx a las que yo estoy dispuesto a dar cierta importancia; por ejemplo, consideraciones melancólicas de rechazo de la penetración del ferrocarril por los valles de los afluentes del

Rin. Se dirá que estas son declaraciones en cartas, que no se pueden comparar con *El capital*. Claro que no se pueden comparar con *El capital*, pero tienen también una significación. Hay un abismo entre el Marx que quiere que Estados Unidos invada de una vez México para incorporarlo al capitalismo mundial y el Marx que preferiría que el ferrocarril se detuviera en las grandes ciudades renanas y no siguiera penetrando en el país campesino (¿qué habría pensado de las autopistas nazis?). Hay una distancia que no es teórica —esto es, que no se refiere a la explicación de lo real— sino política, referente a la construcción de la nueva realidad. Reconozco que reflexiones análogas del viejo Marx —la carta a Vera Zasúlich o la carta a Engels sobre los ferrocarriles— me han abierto el camino para pensar que no hay contradicción entre mantener el modelo marxiano referente a la acción del desarrollo de las fuerzas productivo-destructivas y su choque con las relaciones de producción, y una concepción política socialista que no confíe ciega e indiscriminadamente en el desarrollo de las fuerzas productivo-destructivas, sino que conciba la función de una gestión socialista —y no digamos ya de la comuna— como administración de esas fuerzas, no como simple levantamiento de las trabas que les opongan las actuales relaciones de producción. Me parece que una vez formulado así, esto resulta muy obviamente coherente con la idea de sociedad socialista, de sociedad regulada"[244].

EL PAPEL DE ENGELS

Varias veces he mencionado en los últimos epígrafes a Engels. Me cuesta trabajo escapar a una tentación a la que han sucumbido muchos estudiosos: la de endosar a Engels muchos de los desafueros que, hablando en propiedad, y acaso, habría que cargar sobre los hombros de Marx. Aunque no parece, ciertamente, una conducta muy adecuada, creo que en lo que hace a los años postreros de este último, cuando, a mi entender, la deriva de Marx lo condujo a nuevos escenarios, se hicieron más evidentes las divergencias con

Engels.

Salta a la vista, aun con ello, que Marx y Engels no siempre coincidían. Isaiah Berlin ha señalado que la concepción materialista de la historia es en Engels más mecanicista y determinista que en Marx[245]. A menudo se ha recordado, de la mano de un argumento más general, que, comoquiera que pocas personas parecen en condiciones de leer *El capital*, más sencillo es acercarse a los textos de divulgación redactados por Engels, que, con frecuencia simplificadores, otorgan por lo común un mayor relieve a las disquisiciones de cariz histórico y a los argumentos vinculados con las ciencias naturales, menos caros, unas y otros, a Marx[246].

Las cosas como fueren, y en lo que a Rusia respecta, el recién mentado Berlin asevera que las opiniones postreras de Marx sobre ese país no agradaban particularmente a Engels, quien pensaba que esas reflexiones, llenas de concesiones doctrinales, servían para esquivar la tarea, acuciante, de redacción de *El capital*[247]. Según Lafargue, Engels no habría hecho ascos a la posibilidad de tirar a la papelera todos los materiales que Marx había ido acumulando en relación con la agricultura rusa. En este mismo sentido, cuando, ya fallecido Marx, Engels se lanzó a la tarea de perfilar los tomos segundo y tercero de *El capital* rehuyó incorporar al texto correspondiente las observaciones marxianas sobre Rusia, en el buen entendido de que, al parecer, justificó esa decisión invocando su condición de anciano que tenía mermadas sus capacidades[248]. White estima que hubiera sido preferible que Engels dejase los textos de Marx tal y como habían quedado, no terminados, y que hubiese acatado la cordura de la petición de Kovalevski en el sentido de publicar en un volumen dedicado expresamente a ello los escritos de Marx sobre Rusia[249]. Stedman Jones, por su parte, ha subrayado que a Engels nunca le agradó el interés, romántico, mostrado por Marx en relación con la comuna rural rusa[250], que alejaba al autor de *El capital* de lo que debía significar una revolución socialista en Occidente[251]. Shanin redunda en la idea de que Engels era

menos propenso a recorrer los caminos que Marx había ido abriendo en los últimos años de su vida en un escenario en el que el primero mostraba un mayor apego a perspectivas evolucionistas, naturalistas y positivistas, como quedaría demostrado, en 1884, al amparo de su libro *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*[252]. Al cabo, y siempre según Shanin, a los ojos de Engels la comuna rural rusa estaba llamada a perecer aplastada por el capitalismo, lo cual no debía ser óbice para que, con el concurso de una revolución proletaria en Occidente, sirviese de manera postrera a la causa del progreso humano[253].

Acaso puede decirse, en suma, que Engels no acabó de romper con las percepciones sobre Rusia que él mismo, junto con el propio Marx, había alimentado antes de la década de 1870, y que, de resultas, quedó anclado en la idea de que la comuna rural seguía siendo un baluarte del despotismo ruso[254]. Según Poggio, en el caso de Engels, y en lo que respecta al debate sobre la comuna, lo máximo que en materia de concesiones asumió fue la idea, inserta en el prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto comunista*, de que la revolución rusa podría ser la señal para una revolución proletaria en Occidente, de tal suerte que una y otra se complementasen, y la *obshina* el punto de partida de un desarrollo socialista[255]. Parece que en este caso hay motivos sólidos para ratificar la conclusión de Basso, quien entiende que si para Engels era prioritaria una revolución en Occidente, a la que una revolución rusa quedaría subordinada, a los ojos de Marx la cuestión resultaba ser más compleja, de tal suerte que a duras penas podían establecerse prelaciones en este terreno[256].

ESTADO Y PODER

No es tarea sencilla la que invita a perfilar algunas conclusiones relativas a la visión del poder, y con ella la de los hechos políticos, que se revela en el Marx tardío. Aun así, bien pueden formularse observaciones sobre dos materias

interesantes. Mientras la primera la aporta la herencia derivada de la Comuna de París de 1871, la segunda, más nebulosa, la proporcionan las consideraciones de Marx sobre la comuna rural rusa.

Se ha dicho a menudo que ese opúsculo que he mencionado ya en alguna ocasión, *La guerra civil en Francia*, en el que Marx se ocupa de la Comuna parisina, refleja la inflexión libertaria, o libertarizante, de la obra de nuestro autor y abre, en cierto sentido, la última década de vida de Marx. En sus páginas se subraya que ya no se trata de apoderarse, de controlar, una maquinaria burocrático-militar, la del Estado, sino de aplastarla[257]. Se habla de una revolución contra el Estado, que debe permitir que el pueblo recupere su vida social. "El instrumento político de su esclavitud no puede servir como instrumento político de su emancipación"[258]. Señala Marx en paralelo que la Comuna fue "un reasumir, por el pueblo y para el pueblo, su propia vida social. No fue una revolución para transferir el poder desde una fracción de la clase dominante a otra, sino una revolución para destruir la propia maquinaria horrenda de la dominación de clases"[259]. En *La guerra civil en Francia* se aprecia con facilidad, en fin, el propósito de identificar en el Estado un organismo ostentosamente separado de la sociedad, y enfrentado a ella. No pueden estar más lejos estas percepciones de las que, de la mano del concepto de "Estado proletario", blandieron los bolcheviques medio siglo después.

Rubel y Janover han subrayado que *La guerra civil en Francia* sirvió a Marx para compensar lo que en el momento de redacción de la obra debía resultarle evidente: sabía que a duras penas estaba en condiciones de escribir un libro sobre el Estado que hubiese hecho frente a las visibles carencias que el tratamiento de este último exhibía en *El capital*. No se olvide que en este último la mención del Estado apenas trascendía la consideración de su papel como garante de la legislación laboral[260]. No sólo eso: el librito de 1871 permitía dejar atrás el programa de estatización que Marx y Engels

habían defendido, casi un cuarto de siglo antes, al calor del *Manifiesto comunista*[261]. Siempre en la opinión de Ruber y Janovel, *La guerra civil en Francia* respondía a otra dimensión subterránea: la de ajustar cuentas, en el marco de la Internacional, con los detractores anarquistas de Marx, inmersos, en la opinión de este último, en juegos de retórica, sometidos al aventurerismo individualista, desconocedores de la realidad histórica y alejados del movimiento proletario realmente existente[262].

Ya he sugerido que se antojan más nebulosas, y en su caso más discutibles, las secuelas políticas de los escritos de Marx sobre la comuna rural rusa. No creo equivocarme, aun así, cuando concluyo que de por medio se halla lo que a menudo es, pese a lo que ya he señalado, y en virtud de lo que se antoja una inercia insorteable, una defensa de la descentralización —la realidad propia de la comuna rural— frente a la lógica del Estado y frente a los atavismos que arrastraba el propio Marx. La postulación de instancias asamblearias y, hoy diríamos, autogestionarias se halla manifiestamente de por medio. El mundo de la *obshina* estaba muy lejos, por otra parte, de la democracia liberal representativa que Marx había defendido, siquiera fuera instrumentalmente, en varios momentos. Más allá de lo anterior, y merced a cambios en el sujeto revolucionario —acaso lo razonable es afirmar que este último se amplía y pasa a incorporar al campesinado, o al menos a segmentos significativos de este último—, lo suyo es aseverar, con cautelas, que Marx estaba rompiendo el esquema, más bien cerrado, de las revoluciones articuladas en torno a los centros de poder político radicados en las ciudades, con las jerarquías esperables. Resulta difícil esquivar la conclusión de que, también aquí, hay un guiño hacia posiciones que fueron defendidas, en abierta confrontación con Marx, por gentes como Proudhon y Bakunin. Cabe suponer que el Marx tardío se sentiría moderadamente incómodo al recordar las tesis que había defendido en algunos momentos en la Internacional y, más aún, el tono con que había descalificado a sus detractores. Pese a que admito —lo reitero— que las

consecuencias *políticas* de los escritos de Marx sobre la comuna rural rusa son cualquier cosa menos claras, no deja de sorprender que Rubel y Janover apenas se sirvan de esos escritos postreros para apuntalar muchas de las tesis que defienden en lo relativo a un *Marx anarquista*[263]. El muy respetable intento de estos dos autores en lo que respecta a perfilar un Marx libertario conduce en algún momento, por cierto, a la conclusión de que quien defendió posiciones anarquistas en el marco de la Internacional fue Marx, y no Bakunin[264].

Tal vez un nexo importante entre las consideraciones marxianas sobre la Comuna parisina y las relativas a otra comuna, la rural rusa, lo ofrecen las notas etnológicas de Marx. Rezuman un antiestatismo que es visiblemente mayor que el del pasado. A tono con lo que acabo de señalar en el párrafo anterior, Rosemont asevera que, aunque no por ello Marx se había convertido en un anarquista, los últimos escritos del autor de los *Grundrisse* sentaban las bases de una reconciliación histórica entre libertarios y marxistas[265]. Marxistas, ahora, sin cursiva.

LA CONDICIÓN PERSONAL DE MARX

En estas conclusiones me veo en la obligación de abrir una discusión relativa a en qué medida la condición personal de Marx —los avatares de su vida cotidiana, la reflexión sobre su trabajo teórico, los desencuentros políticos— influyó, y acaso lo hizo poderosamente, en sus opiniones de los años postreros. Asumo esa tarea porque parto del convencimiento de que en la forja de esas opiniones no sólo se hicieron valer sesudos análisis, estudios profundos de materias complejas e influencias librescas. Es legítimo sostener, por el contrario, que para explicar la deriva final de Marx hay otros factores de interés que confluyeron en lo que, por un lado, fue un impulso de apertura a otras materias y, por el otro, una atracción personal por Rusia.

Entiendo yo, y no es la primera vez que me acojo al

argumento en esta obra, que en sus años finales pesaron sobremanera en el caso de Marx la deriva, cada vez más moderada, de los socialdemócratas alemanes y de los socialistas ingleses, los desencuentros en el marco de la Internacional y el recelo ante las opciones que abrazaban tantas gentes que se autodescribían como *marxistas*. En un sentido contrario, ejercieron sobre Marx un efecto saludable, en cambio, muchas de las noticias que llegaban en relación con los *communards* parisinos y, poco después, con los *naródniki* rusos. En semejante escenario parece razonable concluir que Rusia se convirtió en una suerte de compensación frente a los sinsabores que marcaban buena parte de la vida pública de Marx. No olvidemos que este se sintió inequívocamente orgulloso del ascendiente que su obra empezaba a tener en Rusia. "En ninguna otra parte mi éxito es más agradable", escribió a su hija Laura a finales de 1882[266]. Algo debió de tener que ver con lo anterior la circunstancia de que Marx entendió, en el terreno de los hechos y en el de las adhesiones, que no era saludable proponer una visión de la comuna rural que erosionase la acción militante de muchos de los *naródniki* rusos, merecedores de un respaldo franco, aunque fuese al tiempo cauteloso. No sé si, como a menudo se ha afirmado, ello significa que se entregó a la tarea de halagar los oídos de los emisarios, personales o epistolares, de Naródnaya Volia y de organizaciones más o menos afines. Algo de eso con certeza hubo. Rusia era, en fin, un escenario más próximo y asequible que el que proporcionaban las exóticas China y la India. Aportaba, por añadidura, una información copiosa y razonablemente plural. Para que nada faltase, en fin, se hicieron valer algunos elementos azarosos. Bastará con que recuerde al respecto algo que sostiene Rosemont: la carta de Vera Zasúlich le llegó a Marx en el momento en que estaba terminando la lectura del libro de Morgan sobre la sociedad arcaica, de tal forma que es fácil rastrear en la respuesta del autor de *El capital* retazos del libro que acababa de leer. El ascendiente de Morgan también es palpable, por cierto, en las anotaciones etnológicas de Marx[267].

Pero, lo anterior al margen, hay que prestar atención a lo que cabe considerar que fue, en los años postreros de Marx, un designio de contemplar con ojos más tolerantes realidades que antes había desdeñado. El estudio de esas realidades algo tuvo que ver, a buen seguro, con el hecho, ya mencionado, de que en esos años no entregase a la imprenta ninguna obra de enjundia, pese a inundar de apuntes un sinfín de papeles. Hay que convenir, en cualquier caso, con Maximilien Rubel, que "los escritos de Marx sólo pueden entenderse cuando se asocian con sus estudios"[268]. Anderson señala que es difícil encontrar un pensador moderno que muestre un porcentaje tan reducido de obras publicadas en comparación con los textos redactados[269]. En los últimos años de vida ese porcentaje se hizo aún menor, sin que sea sencillo determinar en qué medida ello fue consecuencia de decisiones premeditadas de Marx, y entre ellas las relativas a la revisión de los textos, o de contingencias externas, como el deterioro de la salud. Recuérdese, de cualquier modo, que obras que hoy se consideran decisivas a efectos de determinar el pensamiento de Marx —como los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, *La ideología alemana*, los *Grundrisse* o los libros segundo y tercero de *El capital*— no fueron publicadas en vida de su autor[270]. Quiero creer, por otra parte, que ese freno en la producción destinada a la publicación algo tuvo que ver con una conciencia creciente en lo que hace a las limitaciones, evidentes, del trabajo del propio Marx, quien no conocía personalmente la mayoría de los lugares sobre los que escribía y quedaba condenado a emplear textos redactados por europeos y norteamericanos. Igual junto a la apertura de horizontes nuevos, que antes invoqué, despuntaba también una creciente humildad.

EL EXPERIMENTO BOLCHEVIQUE

Aunque este libro reduce sus consideraciones a los años postreros de Marx, con alguna incursión en acontecimientos inmediatamente posteriores, perdonará el lector que incluya aquí una somera consideración sobre la relación entre el

Marx tardío y el derrotero del sistema que cobró cuerpo en lo que al cabo se llamó Unión Soviética luego de la revolución bolchevique de 1917.

Por razones que entiendo obvias, en esa Unión Soviética la obra del Marx tardío, y en realidad no sólo la del tardío, se vio sometida a una manifiesta censura en provecho de la vulgata oficial. Bastará con que rescate el texto con que un manual soviético glosaba la visión de la historia de Marx. Dice así: "Todos los pueblos viajan por el que básicamente es el mismo camino. El desarrollo de la sociedad se produce sobre la base de la sustitución consecutiva, conforme a leyes definidas, de una formación socioeconómica por otra. Por añadidura, una nación que vive en las condiciones de la formación más avanzada muestra a las otras naciones su futuro, al igual que estas últimas muestran a esa nación su pasado"[271]. Lo que en el terreno de los hechos se perfiló fue la imposición, en condiciones ciertamente anómalas, y para hacer frente al atraso del país, del modo de producción capitalista. Semejante apuesta exigió la disolución de la comuna rural y de instancias afines, al amparo de una tarea que no había estado al alcance del zarismo, algunos de cuyos equilibrios dependían precisamente de la preservación de una comuna subordinada a los intereses del sistema en vigor. En la trastienda, y a partir de 1917, se hizo valer la intuición de que hacía falta una vía propia de introducción del modo de producción capitalista que no reclamase la primacía del capital europeooccidental o norteamericano[272]. Creo que se equivoca, y palmariamente, Enrique Dussel cuando afirma que "lo cierto es que Rusia siguió el camino previsto por Marx. Sin agotar el 'pasaje' por el capitalismo, realizó su revolución permitiendo que la 'comuna rural rusa' pasara, en gran medida, directamente de la propiedad comunal a la propiedad social del socialismo real, desde la revolución de 1917"[273]. Si, por un lado, y nominalismos al margen, cabe aseverar que la apuesta bolchevique lo fue en provecho de lo que antes he descrito como una construcción *sui generis* de un modelo capitalista, por el otro no está en modo alguno claro qué significa eso de la "propiedad social". Lo que

germinó —ahí está el falso colectivismo, impuesto, despótico y autoritario, alentado por Stalin— fue, antes bien, una propiedad burocrática estatalizada, y nunca socializada.

Porque son muchos los argumentos que invitan a concluir que Lenin se inclinó por abrazar una interpretación acrítica, mecánica y determinista de las teorizaciones del *Marx maduro*. Una interpretación, por cierto, que, azares de la vida, arrinconó el vigor de la propia de los mencheviques que, muy acorde con los tópicos manejados al amparo de ese *Marx maduro*, entendía sin más que Rusia no estaba preparada para una revolución socialista. En un marco de manifiesta idolatría del desarrollo de las fuerzas productivas, la comuna rural quedó en el olvido, cuando no fue reprimida con saña, al calor de la defensa de una forma de capitalismo de Estado. Con un proletariado muy poco numeroso y muy débil, engordado ideológicamente y reemplazado en los hechos por la burocracia dirigente, se trataba de quemar etapas en el desarrollo de las fuerzas productivas, con el modelo capitalista en la trastienda. En ese sentido parece que puede afirmarse que Lenin, Trotski y Stalin, tal y como lo recuerda Louis Janover, se sumaron a la lista de los *marxistas* con los que Marx, en sus años finales, declaraba no simpatizar[274].

Las consecuencias fueron muchas. Por lo pronto, los bolcheviques en el poder no sólo cancelaron el horizonte de una revolución burguesa, *stricto sensu*, en Rusia. El partido, el Estado y la burocracia dirigente se ofrecieron como sustitutos de la democracia liberal y de la burguesía correspondiente. Acabaron también con la comuna rural y, al poco, con los soviets como instancias autónomas, e hicieron lo propio, a la postre, con la perspectiva de una revolución social. Al amparo de lo anterior se asentó una ideología de partido y de Estado que, esclerotizada, se volcó al servicio de una nueva dominación. Y se ratificó un escenario en el que los expertos, los *savants* —ahí está el "socialismo de los intelectuales" de Machajski— se encargaban de liberar al pueblo gracias a su conocimiento superior e inaccesible. Con

el *marxismo* convertido en una prosaica ideología del desarrollo de las fuerzas productivas[275], lo que cobró cuerpo fue una *rara avis*, muy alejada de lo que Marx entendía por socialismo y más próxima de lo que parece, merced al trabajo asalariado, a la mercancía y a la explotación, al capitalismo liberal.

Es obvio que, en todos los terrenos, conviene rebajar el ascendiente de las opiniones de unos o de otros en la configuración de procesos históricos complejos. Si los textos postreros de Marx hubieran sido conocidos, y asimilados, por Lenin o por Mao, ¿habría cambiado el escenario o este obedecía a claves más profundas y asentadas? Aun con ello, ¿no es legítimo concluir que muchos de los textos del Marx tardío habrían alentado el despliegue, en los países del Sur y en el siglo XX, de revoluciones mucho menos serviles al dictado de Moscú y de la Tercera Internacional?[276] Aunque lo ocurrido en Rusia en las décadas siguientes a la muerte de Marx no confirmó las percepciones de este —cierto es que en ello tuvieron alguna responsabilidad los *marxistas* rusos, incluidos Plejánov y Lenin—, esas percepciones bien pueden servir de cimiento, uno entre muchos, para la consideración de procesos revolucionarios que están por venir. Siempre sobre la base, ciertamente, de la certificación de que el proletariado no es el único y necesario sujeto de la revolución[277]. La discusión al respecto, con hitos relevantes como la obra de Mariátegui —los indígenas en Perú no son proletarios, pero no por eso permanecen ajenos a un proceso revolucionario socialista[278]— o el despliegue contemporáneo del zapatismo en Chiapas y del confederalismo democrático en Rojava, no puede ser más actual, de la mano de una sugerente combinación de sociedades precapitalistas y movimientos anticapitalistas.

EPÍLOGO

Si en el prólogo a esta obra ya subrayé que la figura y la obra de Marx me producen sentimientos encontrados, tengo ahora que volver sobre algo que dije, o al menos que sugerí, entonces: la dimensión de rechazo que rezuman algunos de esos sentimientos recula cuando uno se aproxima al Marx tardío, a las ideas que manejó y, más aún, a la actitud que asumió ante realidades que en más de un sentido eran nuevas. Estoy pensando, a la hora de definir esas realidades, en lo que Shanin llama las "tradiciones revolucionarias vernáculas", producto singular de las sociedades nativas[279]. Ese Marx procuró que sus conceptualizaciones no moldeasen artificial y dogmáticamente un escenario social que era, por fortuna, muy rico y dispar, algo que a la postre permitió que algunos de sus presuntos admiradores concluyesen que sus últimos textos eran el "producto de una mente debilitada"[280]. El Marx tardío estudió realidades que conocía mal y lo hizo con el franco propósito de aprender de ellas y abrir nuevas perspectivas. En el buen entendido de que cuando hablo de realidades estoy pensando, las más de las veces, en luchas por las cuales Marx se dejó contaminar[281]. Fue la suya una actitud admirable, que bien hubiera podido preparar otros horizontes —ya lo he señalado— en caso de que se hubiera hecho valer en relación con muchos los de los procesos revolucionarios registrados en el siglo XX en el Tercer Mundo.

El resultado es que se reveló con fuerza un Marx *romántico* que, en nombre de valores sociales, morales o culturales premodernos o precapitalistas, protestaba contra la mecanización, contra la racionalización abstracta, contra la reificación, contra la disolución de los lazos comunitarios y contra la cuantificación de las relaciones sociales[282]. Los

naródniki rusos plantearon a Marx problemas teóricos y prácticos muy serios[283], que en buena medida –y reitero lo que ya he señalado— remitían, en muchas de sus dimensiones, a los que Marx había despachado, de manera a buen seguro que en exceso rápida, con Proudhon y Bakunin no mucho tiempo antes. Y es que las lecturas de Marx sobre la comuna rural rusa, y en general sobre las comunas rurales, provocaron en el autor de *El capital* un afortunado desconcierto y una feliz sorpresa[284]. De por medio estaba —lo reitero— la urgencia de establecer un nexo entre sociedades precapitalistas y movimientos anticapitalistas.

El descubrimiento, décadas atrás, del *joven Marx* provocó una honda convulsión que no ha encontrado una réplica en el caso del Marx tardío. Y eso que parece legítimo sostener la actualidad candente de muchas de las propuestas de este último. Recuperar al Marx tardío es, de cualquier modo, recuperar también el acervo de los *naródniki* y considerarlo propio, y no una realidad ajena en el tiempo y en el espacio. Semejante empeño aconseja, eso sí, huir de cualquier tentación de convertir a Marx en un dios que ordena todas nuestras ideas y nos saca de todos los atolladeros. No vaya a ser que el olvido de que Marx fue, tal vez muy a su pesar, el inductor de muchas de las lecturas unilineales y dogmáticas de sus textos se acompañe hoy de un nuevo ejercicio de beatificación, y en su caso de santificación, que dibuje un Marx anarquizante inmerso en la lucha por la liberación de los campesinos del Sur.

BIBLIOGRAFÍA

ABENSOUR, Miguel y JANOVER, Louis (2008): *Maximilien Rubel, pour rédecouvrir Marx*, Sens & Tonka, París.

ACHCAR, Gilbert (2013): *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism*, Saqi, Londres.

ADAMOVSKY, Ezequiel (2000): "Dans l'histoire de la pensée politique russe: le commencement oublié d'une réflexion marxiste sur le retard économique", *Revue des études slaves*, nº 72, págs. 143-162.

ALÁYEV, L. P. (2016): *Sélskaya obshina*, URSS, Moscú.

ANDERSON, Kevin B. (2016): *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, University of Chicago, Chicago.

— (2020): *Class, Gender, Race, and Colonialism. The 'Intersectionality' of Marx*, Darakja/Monthly Review, s. l.

ATKINSON, Dorothy (1983): *The End of the Russian Land Commune, 1905-1930.* Stanford University, Stanford.

BANNOUR, Wanda (1978): *Les nihilistes russes*, Anthropos, París.

BARTLETT, Roger (1990a): "Introduction", en Roger Bartlett (dir.), *Land Commune and Peasant Community in Russia. Communal Forms in Imperial and Early Soviet Society*, Macmillan, Houndmills, págs. 1-6.

— (dir.) (1990b): *Land Commune and Peasant Community in Russia. Communal Forms in Imperial and Early Soviet Society*, Macmillan, Houndmills.

BASSO, Luca (2016): *Marx and the Common. From Capital to the Late Writings*, Haymarket, Chicago.

BERGMAN, Jay (1983): *Vera Zasulich. A Biography*, Stanford University, Stanford.

BERLIN, Isaiah (1982): *Karl Marx*, Oxford University, Oxford.

BLOCH, Maurice (1983): *Marxism and Anthropology*, Clarendon, Oxford.

BOGUCHARSKI, V. Ya. (2015): "Glávniye radikálnoye techéniya v semdesiatij godaj", en VV AA, *Anarjizm: pro et contra.* Russkoi Jristianskoi Gumanitarnoi Akademi, San Petersburgo, págs. 116-128.

Budnitski, O. V. (2000): *Terrorizm v rossiskom osvobodítelnom dviyeni: ideologuiya, etika, psijologuiya*, Rosspen, Moscú.

Camatte, Jacques (1975): *Comunidad y comunismo en Rusia*, Zyx, Madrid.

Cinnella, Ettore (2019): *L'altro Marx*, Della Porta, Pisa.

Corrigan, Philip; Ramsay, Harvie y Sayer, Derek (1978): *Socialist Construction and Marxist Theory. Bolshevism and its Critique*, MacMillan, Londres.

Danílov, Víktor Petrovich (1990): "The Commune in the Life of the Soviet Countryside before Collectivisation", en Roger Bartlett (dir.), *Land Commune and Peasant Community in Russia. Communal Forms in Imperial and Early Soviet Society*, Macmillan, Houndmills, págs. 287-302.

Dragománov, M. P. (2015): "Dinamitno-anarjichéskaya epidemiya i samoupravléniye", en VV AA, *Anarjizm: pro et contra*, Russkoi Jristianskoi Gumanitarnoi Akademi, San Petersburgo, págs. 101-115.

Dunayevskaya, Raya (1981): *Rosa Luxemburg. Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*, Humanities, Atlantic Highlands.

Dussel, Enrique (2007): *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Docencia, Buenos Aires.

Edmondson, Linda (1988): "The Women's Movement before 1917", en Harold Shukman (dir.), *The Blackwell Encyclopaedia of the Russian Revolution*, Blackwell, Oxford, págs. 30-34.

Geierhos, Wolfgang (1977): *Vera Zasulić und die russische revolutionäre Bewegung*, Oldenbourg, Munich.

Geifman, Anna (1993): *Thou Shalt Kill: Revolutionary Terrorism in Russia, 1894-1917*, Princeton University, Princeton.

Glickman, Rose L. (1990): "Women and the Peasant Commune", en Roger Bartlett (dir.), *Land Commune and Peasant Community in Russia. Communal Forms in Imperial and Early Soviet Society*, Macmillan, Houndmills, págs. 321-338.

Godelier, Maurice (1971): *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Estela, Barcelona.

Grin, T. I. (1985): *Perevódchik i izdatel 'Kapitala'. Ocherk zhizni i deyátelnosti Nikolaya Frantsévicha Dánielsona*, Kniga, Moscú.

Hobsbawm, Eric J. (2015): "Introducción", en Karl Marx y Eric J. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, Siglo XXI, Ciudad de México, págs. 9-64.

Hunt, Tristram (2009): *The Frock-Coated Communist. The Revolutionary Life of Friedrich Engels*, Penguin, Londres.

Janover, Louis (2008): "Lire Rubel aujourd'hui", en Miguel Abensour y Louis Janover, *Maximilien Rubel, pour rédecouvrir Marx*, Sens & Tonka, París, págs. 57-122.

Janover, Louis y Rubel, Maximilien (2020): *État/Anarchisme. Lexique Marx (I)*, Smolny, Toulouse.

Karatáyev, N. K. (1958): *Naródnicheskaya ekonomícheskaya literatura*, Sotsekgiz, Moscú.

Kazákov, A. P. (1969): *Teoriya progressa v russkoi sotsiologuii kontsá XIX veka*, Izdatelstvo Leningrádskogo Universiteta, Leningrado.

Krader, Lawrence (1999): *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Siglo XXI, Madrid.

Krysmanski, Hans Jürgen (2014): *Die Letzte Reise des Karl Marx*, Westend, Frankfurt.

Liedman, Sven-Eric (2018): *A World to Win. The Life and Works of Karl Marx*, Verso, Londres.

Lindner, Kolja (2019): "Le dernier Marx au-delà du marxisme: pensée de la contingence, critique de la domination et conceptualisation d'une démocratie radicale", en VV AA, *Le dernier Marx*, L'Asymétrie, Toulouse, págs. 11-38.

Löwy, Michael (2018): "La commune rurale russe: Marx et Engels, communistes romantiques?", en VV AA, *Le dernier Marx, communisme en devenir*, Eterotopia France, París, págs. 5-16.

Malinin, V. A. (1991): *Istoriya rússkogo utopícheskogo sotsializma. Vtóraya polovina XIX-nachalo XX vv.r*, Nauka, Moscú.

Marx, Karl (1971): *Crítica del programa de Gotha*, Ricardo Aguilera, Madrid.

— (1975): "Peasantry as a Class", en Teodor Shanin, *Peasants and Peasant Societies*, Penguin, Harmondsworth.

— (1976): *Die Ethnologische Exzerpthefte*, Suhrkamp, Frankfurt.

— (2019): "Gloses marginales sur le 'Traité d'économie politique' d'Adolph Wagner", en VV AA, *Le dernier Marx*, L'Asymétrie, Toulouse, págs. 305-332.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1975): *El Manifiesto Comunista*, Ayuso, Madrid.

— (2008): *India, Cina, Russia. Le premesse per tre revoluzioni*, Il saggiatore, Milán.

— (2019): "Preface à la seconde édition russe du 'Manifeste du parti communiste'", en VV AA, *Le dernier Marx*, L'Asymétrie, Toulouse, págs. 288-289.

MARX, Karl y HOBSBAWM, Eric J. (2015): *Formaciones económicas precapitalistas*, Siglo XXI, Ciudad de México.

MAXWELL, Margaret (1990): *Narodniki Women. Russian Women Who Sacrificed Themselves for the Dream of Freedom*, Pergamon, Nueva York.

MCLELLAN, David (1973): *Marx. A Biography*, Macmillan, Londres.

— (1986): *Marx*, Fontana, Londres.

MEHRING, Franz (1971): *Carlos Marx*, Grijalbo, Barcelona.

MITRANY, David (1951): *Marx Against the Peasant*, George Weidenfeld & Nicolson, Londres.

MUSTO, Marcello (2020a): *Karl Marx. Biografia intellettuale e politica, 1857-1883*, Einaudi, Turín.

— (2020b): *The Last Years of Karl Marx*, Stanford University, Stanford.

OLJOVSKI, E. P. (2015): "Anarjizm i rússkoye revoliutsiónnoye naródnichestvo 70-80-j godov XIX veka", en VV AA, *Anarjizm: pro et contra*, Russkoi Jristianskoi Gumanitarnoi Akademi, San Petersburgo, págs. 163-172.

PESSIN, Alain (1997): *Le populisme. Le populisme russe (1821-1881) ou la rencontre avec un peuple imaginaire*, Atelier de Création Libertaire, Lyon.

POGGIO, Pier Paolo (2017): *La rivoluzione russa e i contadini. Marx e il populismo rivoluzionario*, Jaca, Milán.

— (2018): "Marx, marxiste hérétique", en VV AA, *Le dernier Marx, communisme en devenir*, Eterotopia France, París, págs. 17-40.

POLIKÁRPOVA, E. V. (2001): *Ideologuiya naródnichestva v Rossií*, Profobrazobániye, Moscú.

PORTER, Cathy (1978): *Pères et filles. Femmes dans la révolution russe*, Des Femmes, s. l.

RADER, Melvin (1979): *Marx's Interpretation of History*, Oxford University, Oxford.

RIAZÁNOV, David (1990): "El descubrimiento de los borradores (1924)", en Teodor Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Revolución, Madrid, págs. 163-170.

— (2015): *Marx y Engels. Su obra revolucionaria*, Fundación Federico Engels, Madrid.

ROKITIANSKI, I. A. y MIULLER, R. (1996): *Krasni dissident: Akademik Riazánov – opponent Lénina, zhertva Stálina: biograficheskii ocherk, dokumenti*, Akademiya, Moscú.

ROSEMONT, Franklin (2019): "Karl Marx et les Iroquois", en VV AA, *Le dernier Marx*, L'Asymétrie, Toulouse, págs. 43-64.

RUBEL, Maximilien (2008): "Entretien", en Miguel Abensour y Louis Janover, *Maximilien Rubel, pour rédecouvrir Marx*, Sens & Tonka, París, págs. 123-140.

— (2018): "Marx et l'avenir social de la Russie", en VV AA, *Le dernier Marx, communisme en devenir*, Eterotopia France, París, págs. 41-50.

RUBEL, Maximilien y JANOVER, Louis (1976): *Marx anarquista*, Etcétera, Barcelona.

RUDIAK, B. M. (1979): *Rússkiye knigui v bibliotekaj K. Marksa i F. Engelsa*, Politicheskoi Literaturi, Moscú.

SACRISTÁN, Manuel (1983): "Los últimos años de Marx en su correspondencia", notas de una conferencia desarrollada en Madrid en 1983 (mimeo).

SAYER, Derek (1990): "Marx después de 'El capital': una nota biográfica (1867-1883)", en Teodor Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Revolución, Madrid, págs. 181-218.

SAYER, Derek y CORRIGAN, Philip (1990): "El último Marx: continuidad, contradicción y aprendizaje", en Teodor Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Revolución, Madrid, págs. 101-122.

SETH, Ronald (1966): *The Russian Terrorists. The Story of the Narodniki*, Barrie and Rockliff, Londres.

SHANIN, Teodor (1975): *Peasants and Peasant Societies*, Penguin, Harmondsworth.

— (1986): *Russia as a 'Developing Society'*, Macmillan, Houndmills.

— (dir.) (1990a): *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Revolución, Madrid.

— (1990b): "El marxismo y las tradiciones revolucionarias vernáculas", en Teodor Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Revolución, Madrid, págs. 305-350.

— (1990c): "El último Marx: dioses y artesanos", en Teodor Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Revolución, Madrid, págs. 13-58.

Shukman, Harold (dir.) (1988): *The Blackwell Encyclopaedia of the Russian Revolution*, Blackwell, Oxford.

Singer, Peter (2018): *Marx. A Very Short Introduction*, Oxford University, Oxford.

Sperber, Jonathan (2013): *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life*, Norton, Nueva York.

Stedman Jones, Gareth (2016): *Karl Marx: Greatness and Illusion*, Belknap, Cambridge.

Stites, Richard (1978): *The Women's Liberation Movement in Russia. Feminism, Nihilism, and Bolshevism, 1860-1930*, Princeton University, Princeton.

Tible, Jean (2018): *Marx selvagem*, Autonomia literária, São Paulo.

Tvardóvskaia, Valentina Alexándrovna (1978): *El populismo ruso*, Siglo XXI, Ciudad de México.

Tvardóvskaia, V. A. e Itenberg, B. S. (1999): *Russkiye i Karl Marks: vibor ili sudba?*, URSS, Moscú.

Venturi, Franco (1981a): *El populismo ruso*, 1, Alianza, Madrid.

— (1981b): *El populismo ruso*, 2, Alianza, Madrid.

Vesper, Marlene (1995): *Marx in Algier*, Pahl-Rugenstein Nachfolger, Bonn.

VV AA (1970): *Aguitatsiónnaya literatura russkij revoliutsionnij naródnikov*, Nauka, Leningrado.

VV AA (1994): *'Krov po soviesti': terrorizm v Rossií. Dokumenti i biografi*, RGPU, Rostov.

VV AA (1996): *Individualni politicheski terror v Rossií-XIX-nachala XX veka*, Memorial, Moscú.

VV AA (2015): *Anarjizm: pro et contra*, Rússkoi Jristianskoi Gumanitarnoi Akademi, San Petersburgo.

VV AA (2018): *Le dernier Marx, communisme en devenir*, Eterotopia France, París.

VV AA (2019): *Le dernier Marx*, L'Asymétrie, Toulouse.

WADA, Haruki (1990): "Marx y la Rusia revolucionaria", en Teodor Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Revolución, Madrid, págs. 59-100.

WALICKI, Andrzej (1971): *Populismo y marxismo en Rusia*, Estela, Barcelona.

WHEEN, Francis (2000): *Karl Marx*, Fourth State, Londres.

WHITE, James D. (2019): *Marx and Russia. The Fate of a Doctrine*, Bloomsbury, Londres.

NOTAS

1 . Véanse, por ejemplo, McLellan, 1973; Mehring, 1971; Musto, 2020a, y Singer, 2018.

2 . Véase el propio Marcello Musto en Musto, 2020b.

3 . Así, Basso, 2016: 3.

4 . Riazánov, 2015: 186.

5 . Stedman Jones, 2016: 540.

6 . Musto, 2020a: 206.

7 . Dussel, 2007: 13.

8 . Shanin, 1990c: 29 y 57.

9 . Lindner, 2019: 11.

10 . Mehring, 1971: 514.

11 . Véase, por ejemplo, Sacristán, 1983.

12 . Liedman, 2018: XI.

13 . McLellan, 1986: 71.

14 . Sobre ese singularísimo viaje se leerán con provecho los libros de Krysmanski, 2014 —una reconstrucción novelada—, y Vesper, 1995.

15 . Véase Musto, 2020b: 127-129.

16 . Carta de Marx a Engels, de 11 de noviembre de 1882, cit. en Sacristán, 1983: 33. También Wheen, 2000: 352.

17 . Lindner, 2019: 11.

18 . Anderson, 2020: 22.

19 . Musto, 2020b: 56.

20 . Musto, 2020b: 56.

21 . Musto, 2020b: 54.

22 . Musto, 2020b: 66.

23 . Musto, 2020b: 67.

24 . Musto, 2020b: 59.

25 . Cinnella, 2019: 89, y Wada, 1990: 70-71.

26 . Cinnella, 2019: 92, y Corrigan, Ramsay y Sayer, 1978: 18.

27 . Cinnella, 2019: 93.

28 . White, 2019: 3-4.

29 . Shanin, 1990c: 54.

30 . Rubel, 2008: 128.

31 . Janover, 2008: 85.

32 . Janover, 2008: 126.

33 . Marx, 2019.

34 . Anderson, 2016: VII.

35 . Anderson, 2016: 10.

36 . Achcar, 2013: 86.

37 . Tible, 2018: epígrafe titulado "Entre os estágios de desenvolvimento e a crítica do colonialismo. Evolução histórica".

38 . Achcar, 2013: 87-88.

39 . Dussel, 2007: 245.

40 . Anderson, 2016: 20 y 238.

41 . Basso, 2016: 80.

42 . Bloch, 1983: 64.

43 . Tible, 2018: cit. en el epígrafe titulado "Comunismo primitivo? Evolução, contemporaneidade, simetria".

44 . Achcar, 2013: 90.

45 . Achcar, 2013: 91.

46 . Lindner, 2019: 22.

47 . Anderson, 2016: VII.

48 . Anderson, 2016: 238-239.

49 . Basso, 2016: 78.

50 . Hobsbawm, 2015: 9.

51 . Un estudio general de las percepciones de Marx en lo que hace a las sociedades precapitalistas se encontrará en Godelier, 1971.

52 . Hobsbawm, 2015: 19.

53 . White, 2019: 3.

54 . Hobsbawm, 2015: 19.

55 . Hobsbawm, 2015: 25-26.

56 . Lindner, 2019: 21. Una crítica general de las percepciones del Marx *antropólogo* se encontrará en el *Marxism and Anthropology* de Maurice Bloch; véase Bloch, 1983.

57 . Hobsbawm, 2015: 9.

58 . Hobsbawm, 2015: 19. Godelier asevera que al amparo de muchas de las lecturas dogmáticas que suscitaron algunos de los análisis de Marx y Engels se abrieron camino aberraciones como la que invitaba a identificar formas feudales allí donde se apreciaba, sin más, la presencia de una aristocracia o como la que, en sentido diferente, se inclinaba por eludir cualquier consideración de carácter teórico y apostaba por un estéril empirismo; véase Godelier, 1971: 7.

59 . Tible, 2018: epígrafe titulado "Entre os estágios de desenvolvimento e a crítica do colonialismo. Evolução histórica".

60 . Liedman, 2018: 386.

61 . Liedman, 2018: 390.

62 . Hobsbawm, 2015: 47.

63 . Bloch, 1983: 34.

64 . Poggio, 2017: XL.

65 . Bloch, 1983: 33.

66 . Bloch, 1983: 12.

67 . Bloch, 1983: 14.

68 . Bloch, 1983: 15.

69 . Poggio, 2018: 24, y Poggio, 2017: XXXVII.

70 . Marx, 1975: 234.

71 . Marx, 1975: 234.

72 . McLellan, 1986: 44-45.

73 . Mitrany, 1951: 24.

74 . Marx y Engels, 1975: 83.

75 . Marx, 1971: 27.

76 . Mitrany, 1951: 25.

77 . Mitrany, 1951: 52.

78 . Anderson, 2016: 42.

79 . Anderson, 2016: 48-50.

80 . Corrigan, Ramsay y Sayer, 1978: 31.

81 . White, 2019: 5.

82 . Cinnella, 2019: 20.

83 . Sayer, 1990: 187.

84 . Poggio, 2017: XXXII.

85 . Poggio, 2017: XXXII.

86 . Poggio, 2017: 22.

87 . Stedman Jones, 2016: 569.

88 . Shanin, 1990c: 31 y 52.

89 . White, 2019: 4.

90 . Otra estimación habla de 115 obras volcadas en 150 volúmenes independientes; véase White, 2019: 15. También Rudiak, 1979.

91 . White, 2019: 15-17.

92 . Adamovsky, 2000.

93 . Cinnella, 2019: 148.

94 . Grin, 1985.

95 . Walicki cuenta que la censura zarista permitió la publicación de una traducción rusa de *El Capital* por cuanto entendió que las críticas contra el capitalismo que se incluían en el libro iban únicamente dirigidas al orden social de los países occidentales y nada tenían que ver con el Estado ruso, alejado como se hallaba este de los principios del *laissez faire* y empeñado como estaba en la defensa del bienestar de los trabajadores; véase Walicki, 1971: 101.

96 . Karl Marx, carta a Ludwig Kugelmann, 12 de octubre de 1868, cit. en Sacristán, 1983: 9. No hay ningún motivo para pensar, con todo, que en 1868 la traducción rusa de *El capital* estaba entrando en imprenta.

97 . Shanin, 1990c: 38.

98 . Cinnella, 2019: 131.

99 . Walicki, 1971: 9. Véanse también textos generales como los de Bannour, 1978; Bogucharski, 2015; Karatáyev, 1958; Kazákov, 1969; Malinin, 1991; Oljovski, 2015; Polikárpova, 2001; Venturi, 1981a; Venturi, 1981b, y VVAA, 1970.

100 . Venturi, 1981b, 773.

101 . Shanin, 1990a: 27-28.

102 . Walicki, 1971: 64.

103 . Mitrany, 1951: 68.

104 . Edmondson, 1988: 31.

105 . Véanse Maxwell, 1990, y Porter, 1978.

106 . Stites, 1978: 125.

107 . Véanse Budnitski, 2000; Dragománov, 2015; Geifman, 1993; Seth, 1966; VV AA, 1994, y VV AA, 1996.

108 . Cit. en Tvardóvskaia, 1978: 22.

109 . Programa del Comité Ejecutivo de Naródnaya Volia, cit. en Shanin, 1990a: 267.

110 . Shanin, 1990b: 342.

111 . Poggio, 2017: XXII.

112 . Véanse Aláyev, 2016; Atkinson, 1983: 5-6; Bartlett, 1990a: 1; Bartlett, 1990b, y Pessin, 1997.

113 . Shanin, 1986: 74.

114 . Shanin, 1986: 74-75.

115 . Shanin, 1990a: 27.

116 . Cit. en Venturi, 1981b: 762.

117 . Basso, 2016: 91.

118 . Glickman, 1990: 321.

119 . Danílov, 1990: 299.

120 . La carta de Zasúlich y los borradores de respuesta de Marx se encontrarán en Shanin, 1990a: 127-162.

121 . Shanin, 1990a: 127-128.

122 . Wada, 1990: 89.

123 . Riazánov, 1990: 166.

124 . Bergman, 1983: 232.

125 . Walicki, 1971: 99.

126 . Walicki, 1971: 99.

127 . Walicki, 1971: 109.

128 . White, 2019: 68.

129 . Poggio, 2017: 195.

130 . Bergman, 1983: 76. Véase también Geierhos, 1977.

131 . Tristram Hunt señala, por cierto, que Zasúlich asistió al funeral de Engels en Londres en 1895; véase Hunt, 2009: 353.

132 . Venturi, 1981a: 21.

133 . Bergman, 1983: 81-82 y 112.

134 . Bergman, 1983: 82.

135 . Riazánov, 1990: 168-169.

136 . Bergman, 1983: 78.

137 . Musto, 2020a: 224.

138 . Bergman, 1983: 78. Cierto es que no cabe descartar que Zasúlich tuviese algún conocimiento de las nuevas opiniones de Marx sobre la comuna rusa, no de resultas de la lectura de textos que en los hechos no estaban a su alcance, y sí por efecto de conversaciones con personas que tenían algún trato con Marx.

139 . Walicki, 1971: 134, y Hunt, 2009: 274-275.

140 . Poggio, 2017: 122-123.

141 . Poggio, 2017: 156.

142 . Dussel, 2007: 252-253.

143 . White, 2019: 56.

144 . Walicki, 1971: 141, y White, 2019: 55.

145 . Wada, 1990: 95.

146 . Sayer, 1990: 211-212.

147 . Poggio, 2017: XLVIII.

148 . Musto, 2020b: 65.

149 . Sacristán, 1983: 31.

150 . Sacristán, 1983: 26.

151 . Véanse, más allá de lo anterior, y sobre lo anotado en los borradores, las reflexiones realizadas el respecto por Manuel Sacristán en Sacristán, 1983: 16 y ss.

152 . Shanin, 1990a: 134.

153 . Cit. en Dussel, 2007: 255.

154 . Marx y Engels, 2008: 245.

155 . Poggio, 2017: 158-159.

156 . Sayer y Corrigan, 1990: 119.

157 . Rubel, 2018: 48.

158 . Cit. en Poggio, 2018: 28.

159 . Poggio, 2017: 141.

160 . Poggio, 2017: LXI.

161 . Poggio, 2017: 188-189.

162 . Poggio, 2017: 151.

163 . Shanin, 1990c: 52.

164 . Marx y Engels, 2019: 289.

165 . Musto, 2020b: 69.

166 . Musto, 2020b: 69.

167 . Musto, 2020b: 69.

168 . Anderson, 2016: 235.

169 . Marx y Engels, 2008: 237, y Wada, 1990: 76.

170 . Marx y Engels, 2008: 256. "Todos los sectores de la sociedad rusa están en completa desintegración económica, moral e intelectual. Esta vez la revolución empezará en Oriente, que ha sido hasta ahora fortaleza

inexpugnable y ejército de reserva de la contrarrevolución", escribió Marx en una carta dirigida a Friedrich Sorge y fechada el 27 de septiembre de 1877; véase Sacristán, 1983: 9.

171 . Wada, 1990: 92.

172 . White, 2019: 44.

173 . Dunayevskaya, 1981: 183.

174 . Dunayevskaya, 1981: 186.

175 . Cinnella, 2019: 165.

176 . Poggio, 2018: 18.

177 . Cinnella, 2019: 169.

178 . Anderson, 2016: 234.

179 . Lindner, 2019: 13 y ss.

180 . Anderson, 2016: 154-156.

181 . Anderson, 2016: 168.

182 . Godelier, 1971: 83.

183 . Anderson, 2016: 180.

184 . Anderson, 2016: 173-174.

185 . Marx, 1976; véase Krader, 1999. También Basso, 2016: 64 y ss.

186 . Rosemont, 2019: 44.

187 . Rosemont, 2019: 54.

188 . Dunayevskaya, 1981: 177-178.

189 . Dunayevskaya, 1981: 179. Dicho sea de paso, y en un sentido muy diferente, Janover y Rubel estiman que el libro de Engels es una suerte de ejecución del testamento de Marx, de tal manera que a su amparo se habrían dado cita la vena anarquista de este último y las ideas de Morgan; véase Janover y Rubel, 2020: 191-192.

190 . Dunayevskaya, 1981: 183.

191 . Dunayevskaya, 1981: 190.

192 . Cinnella, 2019: 162.

193 . Liedman, 2018: 509.

194 . Tible, 2018: epígrafe titulado "Marx transformado: vitalidade das 'outras' formas sociais. Leitura de Morgan".

195 . Shanin, 1990c: 31.

196 . Lindner, 2019: 25, y Rosemont, 2019: 50.

197 . Lindner, 2019: 25.

198 . Rosemont, 2019: 50

199 . Rosemont, 2019: 53.

200 . Marx, 2019.

201 . Musto, 2020a: 216.

202 . Poggio, 2017: XLV.

203 . Riazánov, 1990: 164.

204 . Riazánov, 1990: 166.

205 . Riazánov, 2015: 192.

206 . Anderson, 2016: 197.

207 . Poggio, 2017: XLV.

208 . Wada, 1990: 60, y Walicki, 1971: 136-137.

209 . Singer, 2018, y Wheen, 2000.

210 . Berlin, 1982: 199-201; Liedman, 2018: 572-578; McLellan, 1973: 401 y ss.; McLellan, 1986: 47-49 y 63-64; Mehring, 1971: 537-538, y Sperber, 2013. Riazánov, por su parte, no se interesa por el debate sobre la comuna rural y los desarrollos históricos; véase Riazánov, 2015: 190-192.

211 . O al menos le conceden algún relieve, como el mentado Stedman Jones, en el buen entendido de que este último parece prestar mayor atención al ascendiente que la comuna rural alemana habría ejercido sobre Marx; véase Stedman Jones, 2016: 568 y ss. Sobre esta comuna rural germana véanse las observaciones recogidas en Godelier, 1971: 91.

212 . Musto, 2020b.

213 . Shanin, 1990b: 349.

214 . Shanin, 1990c: 52.

215 . Camatte, 1975: 8.

216 . Anderson, 2016: 3.

217 . Anderson, 2016: 224 y 234.

218 . Anderson, 2016: 228.

219 . Anderson, 2016: 234.

220 . Anderson, 2016: 236.

221 . Musto, 2020b: 69.

222 . Llamativo resulta al respecto que el Marx tardío en momento alguno revisase de manera pública sus percepciones sobre gentes cuyas opiniones sobre la comuna rural rusa había denostado años antes. Tal era el caso de Haxthausen o de Herzen. Cierto es que suprimió, pero no fue más lejos, alguna mención singularmente agresiva con respecto al segundo de ellos.

223 . Musto, 2020b: 73.

224 . Musto, 2020b: 73. Me permito formular una observación más que mueve el

carro de posiciones como la avalada por Musto. En este caso rescataré la opinión de Sayer y Corrigan, quienes afirman que conviene moverse con cautela a la hora de atribuir al *Marx maduro* una apuesta por evoluciones lineales y deterministas. Y al respecto subrayan que lo que llaman "arquetipos" evolucionistas eran antes escuetos aparatos que permitían presentar conclusiones —tenían, interpreto yo, una dimensión coyunturalmente pedagógica— que herramientas esenciales o premisas analíticas. Así las cosas, ver en esos arquetipos elementos fundamentales de las percepciones de Marx sería un error; véase Sayer y Corrigan, 1990: 105.

225 . Cinnella, 2019: 145.

226 . White, 2019: 47.

227 . Hobsbawm, 2015: 48.

228 . Shanin, 1990c: 57.

229 . Dussel, 2007: 247.

230 . Cit. en Dussel, 2007: 249.

231 . Liedman, 2018: 593.

232 . Bloch, 1983: 16.

233 . Bloch, 1983: 16.

234 . Basso, 2016: 77 y 204.

235 . Poggio, 2017: XX.

236 . Poggio, 2017: 146.

237 . Bergman, 1983: 76-77.

238 . Walicki, 1971: 142.

239 . Wada, 1990: 97-98.

240 . Tible, 2018: epígrafe titulado "Comunismo primitivo? Evolução, contemporaneidade, simetria".

241 . Cinnella, 2019: 146.

242 . Marx y Engels, 2008: 274 y 276. En ese texto de 1892 Engels parece entender que el camino seguido por Rusia tras la guerra de Crimea, el de una revolución industrial, reclama inexorablemente el concurso del capitalismo y nada tiene que ver con la comuna rural; véase Marx y Engels, 2008: 277.

243 . Cit. en Janover y Rubel, 2020: 152.

244 . Sacristán, 1983: 55. Infelizmente no he podido encontrar el texto en el que Marx desarrolla su opinión sobre los ferrocarriles en cuestión.

245 . Berlin, 1982: 197.

246 . Liedman, 2018: 424-425 y 581.

247 . Berlin, 1982; 201, y White, 2019: 47.

248 . White, 2019: 47-48.

249 . White, 2019: 48.

250 . Stedman Jones, 2016: 591.

251 . Walicki, 1971: 141.

252 . Shanin, 1990c: 41-42.

253 . Shanin, 1990c: 45.

254 . Walicki, 1971: 141.

255 . Poggio, 2017: XXI.

256 . Basso, 2016: 104.

257 . Liedman, 2018: 556.

258 . Cit. en Sayer y Corrigan, 1990: 110. Véase también Tvardóvskaya e Itenberg, 1999.

259 . Cit. en Sayer y Corrigan, 1990: 111.

260 . Janover y Rubel, 2020: 65.

261 . Janover y Rubel, 2020: 78.

262 . Janover y Rubel, 2020: 112-113.

263 . Rubel y Janover, 1976: 63-65, y Janover y Rubel, 2020: 190.

264 . Si no hay mayor motivo para acatar el buen sentido de la afirmación marxiana que sugiere que los anarquistas eran hostiles a todo tipo de acción y a todo movimiento unitario, Marx tenía razón, sin embargo, cuando sugería que Bakunin no había realizado ningún análisis serio del modo de producción capitalista. Esto último no impide aceptar, sin embargo, que el anarquista ruso mostró una singular clarividencia en lo que hace a las consecuencias de un gobierno de sabios como el que se derivaba de una lectura legítima de lo que Marx preconizaba y de lo que en los hechos defendieron muchos de los epígonos de este. Por lo demás, no parece que la concepción del Estado presente en Marx y en Bakunin fuera mayormente diferente, en el buen entendido de que discrepaban, eso sí, en lo que hace al empleo de la institución correspondiente antes de que se abriese camino la sociedad de la libertad y la igualdad. Véase Basso, 2016: 169.

265 . Rosemont, 2019: 61.

266 . Sayer, 1990: 216.

267 . Rosemont, 2019: 56-57.

268 . Rubel, 2008:128.

269 . Anderson, 2016: 6.

270 . Anderson, 2016: 6.

271 . Cit. en Rader, 1979: 129.

272 . Poggio, 2017: LXVIII.

273 . Dussel, 2007: 261.

274 . Janover, 2008: 83.

275 . Poggio, 2017: LXXIV.

276 . Poggio, 2018: 38.

277 . Poggio, 2018: 37.

278 . Dussel, 2007: 282.

279 . Shanin, 1990b: 323.

280 . Shanin, 1990b: 350.

281 . Tible, 2018: epígrafe titulado "Marx transformado: vitalidade das 'outras' formas sociais. Leitura de Morgan".

282 . Löwy, 2018: 5-6.

283 . Walicki, 1971: 142.

284 . Poggio, 2017: XXXI.

Índice

PRÓLOGO

1. LOS ÚLTIMOS AÑOS DE MARX

2. MARX Y EL DESARROLLO DE LAS FORMACIONES SOCIALES

- El desarrollo histórico de las sociedades
- Colonias y colonialismo
- Las sociedades precapitalistas
- Los campesinos

3. LA RELACIÓN DE MARX CON RUSIA

4. POPULISMO Y COMUNA RURAL EN RUSIA

- Los naródniki
- La comuna rural

5. LA CORRESPONDENCIA DE MARX CON VERA ZASÚLICH

- Comuna rural sí, comuna rural no
- La condición de Vera Zasúlich
- Qué sabían los dos interlocutores
- La respuesta
- Lecciones de una correspondencia
- Más allá de la comuna rural rusa
- Qué pasó con la carta de Marx

6. CONCLUSIONES

- Cambios en los últimos años de Marx
- Continuidad o ruptura
- Las dudas
- Centralización, industrialización, tecnología

El papel de Engels
Estado y poder
La condición personal de Marx
El experimento bolchevique
EPÍLOGO
BIBLIOGRAFÍA
NOTAS